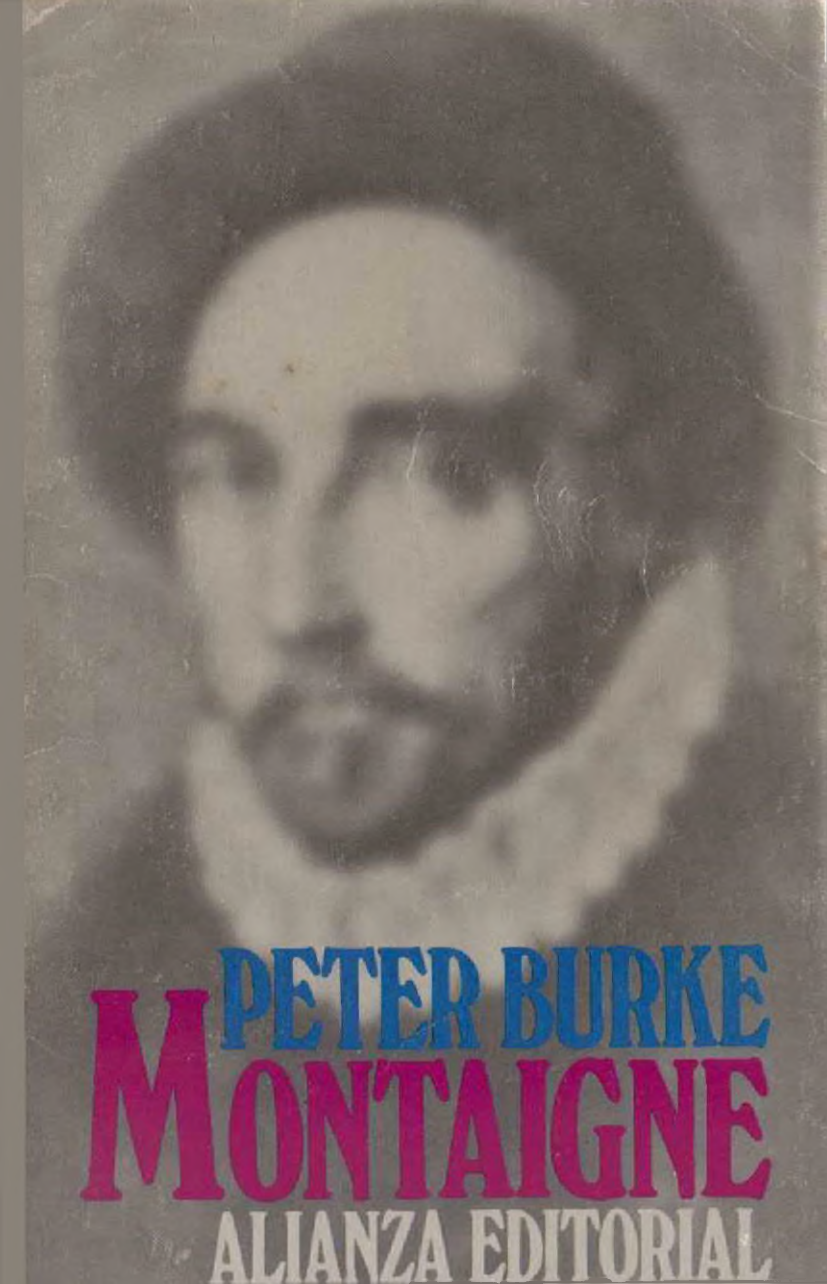

PETER BURKE
MONTAIGNE
ALIANZA EDITORIAL

Si bien sería excesivo considerar a Michel Eyquem du Montaigne (1533-1592) como un miembro honorario del siglo XX, pocos escritores de su época hablan tan directa e inmediatamente a los lectores contemporáneos. Critico de la autoridad tradicional, observador de la sexualidad humana y estudioso de otras culturas (antes del surgimiento de la Ilustración, el psicoanálisis y la antropología social), MONTAIGNE creó el género literario del ensayo, caracterizado por el intento del escritor de captarse a sí mismo durante el proceso de pensamiento y de ofrecer el desarrollo de las ideas antes que sus conclusiones. PETER BURKE examina el medio histórico y cultural de los *Ensayos* y los rasgos principales de esa obra imperecedera: el conocimiento de los clásicos (más de 1.200 citas ilustran sus páginas), la presencia de los temas característicos de las corrientes humanistas, la defensa del escepticismo y el relativismo, la critica de los milagros, la providencia y la brujería (castigada, un siglo después, con el *Index* de libros prohibidos), la cautela en torno a los conflictos políticos y las guerras de religión, la nueva sensibilidad hacia la psicología, la atención prestada a las instituciones de otras sociedades y a las costumbres de las recién descubiertas culturas americanas, etcétera.

Cubierta: Daniel Gil

Título original: *Montaigne*
Esta obra ha sido publicada en inglés por
Oxford University Press

Traductor: Vidal Peña

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-0117-9
Depósito legal: M. 23.237-1985
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Fotocomposición: Efca
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Capítulo 1
Montaigne en su época

Como Shakespeare, Montaigne es, en cierto sentido, contemporáneo nuestro. Pocos escritores del siglo dieciséis son más fáciles de leer hoy, ni nos hablan tan directa e inmediatamente como él. Es difícil no apreciar a Montaigne, y casi igual de difícil no tratarlo como a uno de nosotros. Antes de la Ilustración, fue un crítico de la autoridad intelectual; antes del psicoanálisis, un frío observador de la sexualidad humana; y antes del nacimiento de la antropología social, un estudioso desapasionado de otras culturas. Resulta fácil verlo como un moderno nacido fuera de su época.

Con todo, Montaigne no es tan moderno como parece. Su interés por los detalles autobiográficos puede recordar aparentemente a los románticos, pero acometió sus autoanálisis por razones diferentes. Aunque era un escéptico, no fue un agnóstico en sentido moderno. Llamarlo «liberal» o «conservador», en el sentido en que hoy usamos esos términos, también significa entender mal su postura. Montaigne compartió intereses, actitudes, valoraciones y presupuestos —en otros términos, toda una

mentalidad— con sus contemporáneos, y en particular con quienes pertenecían a sus mismos grupo social y generación. Otros franceses de la época, además de Montaigne, dudaron del poder de la razón humana en la consecución de la verdad, condenaron a ambas partes en las guerras civiles, y publicaron breves discursos acerca de asuntos variados. En realidad, algunas de las materias sobre las que eligió escribir eran lugares comunes del momento; lo que le distingue de sus contemporáneos es lo que hizo con ellas. Si no típico, sí fue un verdadero hombre del siglo dieciséis. Ello no significa que no tenga nada que decirnos. Lanza un reto a nuestras opiniones, como lo hizo con las de su propia generación.

Montaigne no fue un pensador sistemático. De hecho, presentó sus ideas de manera deliberadamente asistemática. En consecuencia, le aguardan serios peligros a quien intente dar una explicación sistemática de su pensamiento. Tal explicación adopta normalmente la forma de citas, con un comentario aclaratorio. Dichas citas han de tomarse al margen de su contexto original. Tratar de este modo la obra de Montaigne es especialmente peligroso, ya que el contexto cuenta para él hasta extremos no habituales. Le gustaba ser ambiguo e irónico. Le gustaba citar a otros escritores, pero también enfrentar a las citas con su nuevo contexto para darles otro significado. Uno de los placeres al leer a Montaigne es el de que se encuentran constantemente posibles significados nuevos en sus escritos; lo difícil es decidir si un determinado significado era o no el propuesto. No hay ningún modo infalible de lograrlo, y toda afirmación fija acerca de las creencias de Montaigne debería mirarse con escepticismo. Como quiera que sea, no tendremos la menor oportunidad de entenderlo si no lo reinstalamos en su medio ambiente social y cultural.

Michel Eyquem de Montaigne nació en 1533. Pertenecía a lo que podría llamarse «generación de los 1530». Las generaciones no pueden calcularse con exactitud; son definibles en términos sociales y culturales tanto como por

fechas de nacimiento, consideradas conjuntamente en virtud de un sentimiento de comunidad que deriva de una experiencia común. La generación de los 1530, en Francia, fue el primer grupo sin recuerdo del mundo anterior a la Reforma. Dicho grupo incluye al abogado-historiador Etienne Pasquier (nacido en 1529), conocido de Montaigne y gran admirador de los *Ensayos;* al mejor amigo de Montaigne, Etienne de La Boétie (1530); a Jean Bodin (hacia 1530), el más destacado intelectual de la Francia de finales del dieciséis y hombre a quien Montaigne profesaba gran estima, aunque rechazara sus opiniones acerca de la brujería; al erudito-impresor Henri Etienne (1531) y al soldado-caballero François de La Noue (1531), calvinistas ambos (Calvino, nacido en 1509, pertenecía a una generación anterior). Quizá sea válido extender tal noción de «generación de los 1530» hasta el punto de incluir, por uno de sus límites, a Pierre Charron (1540), discípulo intelectual de Montaigne, y, por el otro, a Pierre Ronsard (1524) y Marc-Antoine Muret (1526), uno de los maestros de Montaigne.

Ya se inclinasen por el catolicismo, el calvinismo, o por algo más insólito (se cree que Bodin se hizo judío), esta generación no tuvo más remedio que habérselas con una división de opinión, sin precedentes, acerca de cuestiones generalmente consideradas como absolutamente fundamentales. La experiencia de Montaigne acerca de las divisiones religiosas dentro de su familia (su hermana Jeanne se hizo calvinista, como también, durante un tiempo, su hermano Thomas, mientras que su padre siguió siendo un católico firme) distaba mucho de ser atípica. La preocupación por el problema de la diversidad religiosa era característica de la época, aunque la actitud de Montaigne fuese muy personal.

Tan importante como el conocimiento de su generación, para entender las ideas de Montaigne, es el del grupo social al que pertenecía. Era el hijo mayor y heredero de un caballero gascón, Pierre Eyquem. Pero su madre, Antoinette de Loupes, era de origen español, y probable-

mente *judío* (aunque su familia llevase viviendo en Francia durante siglos), y la nobleza de su padre era de cepa relativamente nueva. «Cepa» es la palabra apropiada, pues había comerciantes de vino en el pasado reciente de su familia, residentes y propietarios de tierras no lejos de Burdeos. Podría decirse que el Château d'Yquem corría por las venas de Montaigne, pero habría que añadir que él no estaba orgulloso de sus orígenes. Noble de la cuarta generación, fue el primero de su linaje que renunció al apellido «Eyquem», autodenominándose según el nombre de la propiedad heredada, Montaigne. Describió a su familia, no del todo exactamente, como famosa por su «bravura» (*preud'homie*, la virtud característica del caballero medieval). Gustaba de referirse a sí mismo como soldado, papel básico de la nobleza tradicional, aunque, de hecho, su principal ocupación —tras la universidad y antes de su temprano retiro— fue la de magistrado (*conseiller*) en el tribunal (*parlement*) de Burdeos, puesto que detentó de 1557 a 1570. En la práctica, estaba más cerca de la nueva nobleza jurídica (*noblesse de robe*), en cuyo seno contrajo matrimonio, que de la vieja nobleza militar (*noblesse d'épée*).

Los nobles militares, tradicionalmente, no eran amantes de la instrucción, y las frecuentes protestas de Montaigne en el sentido de no ser hombre de estudios no habrían de entenderse en términos de modestia personal, auténtica o falsa, sino como lugares comunes con los que contaba el grupo social con el que él se identificaba. Sus reflexiones acerca de la educación de los niños (1.26) están expresamente relacionadas con la enseñanza de un caballero, y hacen hincapié en la necesidad de evitar lo que él llama pedantería. Su ideal es el del aficionado, el dilettante. Siguiendo una corriente similar, a Montaigne le gustaba dar la impresión de que no estudiaba, sino que hojeaba de vez en cuando sus libros «sin orden, sin método»; de que no trabajaba sus escritos, sino que ponía en ellos lo que se le pasaba por la cabeza; y de que su propósito al escribir, como declaró en el prefacio de los

Ensayos, era puramente «doméstico y privado», en interés de su familia y amigos, y no del público en general. Esta era la única manera de escribir de la que un caballero francés de la época no tenía por qué avergonzarse.

Sin embargo, el alcance de la coincidencia de Montaigne con las opiniones contemporáneas que eran de esperar en un miembro de la nobleza francesa no debería ser exagerado. Si hubiera sido típico, no lo recordaríamos en absoluto. A fin de apreciar un poco más de cerca de la mezcla de lo que había de distintivo y de convencional en sus actitudes, puede ser útil fijarnos en una de las decisiones principales de su vida: el retiro. En 1570, vendió su puesto de magistrado —la venta de tales cargos era normal en la época— y se retiró a la propiedad que había heredado a la muerte de su padre, dos años antes. Se recluyó en su biblioteca, en el tercer piso de una torre redonda, estancia que decoró con inscripciones en griego y latín. Allí, según dijo a sus lectores, pasaba «los más de sus días, y las más de las horas del día» (3.3).

¿Por qué se retiró? La explicación más obvia es la política. Más tarde, Montaigne describió su propiedad como «mi refugio, para librarme de las guerras» (2.15). En 1570, el furor de las guerras civiles duraba desde hacía ocho años. Michel de L'Hôpital, canciller de Francia, que había intentado en vano impedir que católicos y protestantes se matasen unos a otros, había abandonado la lucha en 1568, retirándose a sus posesiones de Vignay. En cualquier caso, Montaigne tenía treinta y siete años en 1570. Pocos años después, se autodescribiría como «en plena senda de la vejez, habiendo cruzado hace tiempo el umbral de los cuarenta» (2.17). Parece haber pensado en su retiro más o menos como un hombre actual de sesenta años. Semejante idea no era una enfermiza peculiaridad suya. En el siglo dieciséis, era perfectamente normal que la gente se considerase vieja a los cuarenta. Lo que nosotros percibimos como crisis de mitad de la vida, conducente a la conciencia de que el futuro está limitado y a lo que algún psiquiatra llama «resignación constructiva», se

percibía en el siglo dieciséis como crisis de final de vida, y a menudo con razón. *Aunque* a Montaigne, en realidad, le quedaban por delante veintidós años en 1570, su gran amigo Etienne de La Boétie había muerto en 1563 a la edad de treinta y dos, y el poeta Joachim du Bellay en 1560, a los treinta y siete. Que Montaigne se retirase a fin de prepararse para la muerte nos lo sugiere el hecho de que uno de los principales temas de sus ensayos es lo que los contemporáneos llamaban «el arte de bien morir».

Montaigne pensó en su retiro *como* en el principio del fin, *aunque* acabó por ser nada más que el fin de su principio. Aún dejaría su torre para visitar Alemania, Suiza e Italia en 1580-1, y para desempeñar dos mandatos como alcalde de Burdeos a su vuelta (1581-5). En 1588, participó en las negociaciones entre el rey, Enrique III, y el jefe protestante Enrique de Navarra (más tarde Enrique IV). En los intervalos entre esas actividades, escribió los *Ensayos*.

Por lo que toca a la decisión de encerrarse en el campo, que puede parecer extraña en un hombre a quien disgustaba el cultivo de la tierra —y no digamos la caza o la administración de sus posesiones—, era también convencional. Para las élites de la Europa renacentista, como para las de la antigua Roma, la zona rural iba asociada al ocio cultivado *(otium)*, así como la ciudad se asociaba al negocio, en el sentido de ocupación política *(negotium)*. Una inscripción en la biblioteca de Montaigne, con fecha de 1571, la consagra a la libertad, tranquilidad y ocio, y describe a su propietario como «harto fatigado del servicio a la corte y el público oficio». De este modo, Montaigne se situaba a sí mismo dentro de una larga y distinguida tradición de rechazo de la vida pública, y en particular de la vida en las cortes de los príncipes; rechazo expresado por muchos escritores antiguos y modernos, tales como Horacio (uno de sus autores favoritos), el obispo español Antonio de Guevara, cuyo *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539) le era igualmente bien conocido, y los *Placeres de la vida rural* del caballero gas-

cón Guy du Fur de Pibrac (1529-84), a quien admiraba como a «un espíritu noble».

El retiro de Montaigne era una evasión de la sociedad, pero se trataba de un modo de evadirse estructurado por la sociedad, y que reflejaba el ideal contemporáneo del ocio estudioso. El ex-canciller Michel de L'Hôpital pasó su retiro componiendo versos latinos, como su equivalente moderno se instalaría para escribir sus memorias. L'Hôpital se ajustaba al ideal del humanista del Renacimiento. Hay buenos argumentos en favor de la consideración de Montaigne, asimismo, como un humanista.

Capítulo 2
El humanismo de Montaigne

A partir del célebre estudio de Jacob Burckhardt *La civilización del Renacimiento en Italia* (1860), el concepto de «humanismo» ha sido popular entre los historiadores, pero no todos lo han empleado del mismo modo. Algunos usan el término, en un sentido notablemente vago, para significar algo que tiene que ver con la dignidad del hombre, oponiendo un Renacimiento antropocéntrico —a veces de un modo más bien demasiado simple— a una Edad Media teocéntrica. Otros historiadores prefieren emplear el término «humanista» al modo como los hombres de la época empleaban el término *umanista*, que formaba parte de la jerga académica en las universidades italianas, hacia el 1500. En este sentido, un humanista era quien enseñaba profesionalmente las «humanidades» *(studia humanitatis)*, es decir, la historia, la ética, la poesía y la retórica. Estas cuatro materias fueron consideradas especialmente «humanas» por Cicerón y otros intelectuales romanos, y de nuevo lo fueron en el Renacimiento, pues se creía que las características esenciales del hombre eran su capacidad para hablar y para distinguir lo justo de lo injusto.

Los humanistas del Renacimiento, en ese sentido del término, se distinguían fácilmente de sus colegas académicos en virtud de su rechazo de los «escolásticos» *(scholastici)*, es decir, los filósofos medievales, tales como Tomás de Aquino, Duns Scoto y Guillermo de Ockham, y su maestro Aristóteles. A los humanistas les disgustaba tanto el lenguaje de la filosofía escolástica, que no era clásico (y por tanto era, a su parecer, bárbaro), como su concentración en la lógica, que consideraban árida y sin importancia en comparación con el estudio de la ética. Rechazaban la cultura de lo que ellos fueron los primeros en llamar «Edad Media», en favor de los modelos clásicos, tanto de lenguaje como de conducta. Cicerón les enseñaba cómo escribir; Sócrates, Catón y Escipión les enseñaban cómo morir y cómo vivir.

El movimiento humanista, que floreció en los siglos quince y dieciséis, duró demasiado e incluyó a demasiadas personas como para ser uniforme o inmutable. Algunos humanistas admiraron a Julio César; otros prefirieron a Bruto, su asesino. Algunos humanistas, denominados ahora frecuentemente «cívicos», pensaron que la vida de acción era superior a la de contemplación. Habrían considerado que Montaigne se autorrealizaba mejor administrando Burdeos que asentándose en su torre. Otros humanistas creían justamente lo opuesto. Unos se relacionaban con la retórica, otros con la filosofía, y hubo muchos conflictos entre los dos grupos. Algunos humanistas seguían a Platón, otros a Aristóteles (si bien, a diferencia de los escolásticos, lo leían en griego), y otros, incluso, a los estoicos, en especial al filósofo romano Séneca (4 a. de C.-65 d. de C.) y el ideal de «constancia» expresado en sus *Cartas a Lucilio*. El hombre constante, según Séneca, viaja ligero a través de la vida. Sabe cómo poner límite a sus deseos, y por esa razón permanece impasible ante los reveses de la inconstante fortuna, como un roble ante el viento. Se trata de una filosofía buena para los malos tiempos, y no es de extrañar que pareciera especialmente atractiva a los intelectuales europeos du-

rante las guerras de religión, avanzado el siglo dieciséis. En Francia, el cuñado de Montaigne, Pressac (1574), y el noble calvinista Mornay (1576) tradujeron las cartas de Séneca. En los Países Bajos, que también sufrieron lo que él llamó «la tormenta de las guerras civiles», el gran erudito Justo Lipsio, admirador de Montaigne, editó a Séneca y escribió él mismo un tratado *Acerca de la constancia* (1585). Hacia 1590, el abogado francés Guillaume du Vair escribió sobre el mismo asunto un libro, que se hizo muy popular.

Siendo distintos entre sí como eran (o llegaron a ser), los humanistas coincidieron en su admiración por la antigüedad clásica, su creencia en que la sabiduría de los antiguos podría reconciliarse con el cristianismo, y su central preocupación por el hombre. Al igual que Sócrates, pensaron que el conocimiento de uno mismo era la cosa más importante, y no el conocimiento de la naturaleza. Gustaban de citar una frase del filósofo griego Protágoras (aprox. 485-415 a. de C.): la observación un tanto críptica de que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son».

Montaigne no fue un humanista en el sentido estrictamente profesional, como (digamos) un Adrien Turnèbe, profesor de griego en el Colegio Real de París, quien, según escribió, «lo sabía todo», y fue el mayor erudito «en mil años». Sin embargo, compartió los intereses y actitudes humanísticos. Si bien es posible que supiera poco griego, su latín era excelente. Gracias al gusto de su padre por los experimentos educativos, el latín fue, literalmente, la primera lengua de Montaigne. No le hablaron otra cosa, según nos cuenta, hasta que tuvo seis años (1.26). Como resultado, leía a Ovidio por diversión a una edad en que los demás muchachos leían novelas de caballería —las «novelas del Oeste» del siglo dieciséis—, si es que leían algo. Montaigne pasó a recibir una consumada educación humanística en el recientemente fundado Collège de Guyenne en Burdeos, el cual, además de estar

convenientemente a mano, era una de las mejores escuelas del nuevo tipo que podían encontrarse en Europa en aquel tiempo. Fueron maestros suyos humanistas que más tarde se hicieron famosos, en especial Marc-Antoine Muret y el escocés George Buchanan, y actuó en las tragedias latinas que ellos componían. Es verosímil, aunque no pueda probarse, que siguiera estudiando con Turnèbe y otros en la Universidad de París.

Esa educación dejó su huella. Ya hemos visto cómo Montaigne consideraba su retiro de la vida pública en términos clásicos o humanísticos. Más o menos cinco años más tarde, había pintado cincuenta y siete máximas en las vigas de su biblioteca, del mismo modo que el humanista Marsilio Ficino había hecho en las paredes del gabinete de su villa de Careggi, en Toscana. Veinticinco de las máximas de Montaigne eran citas griegas, y treinta y dos latinas, entre las que figuraba una del comediógrafo romano Terencio (apr. 195-159 a. de C.) que podría servir de *motto* al humanismo en sentido amplio: «Hombre soy, y nada humano juzgo serme ajeno» *(Homo sum, humani a me nihil alienum puto)*.

Es raro el ensayo que no esté colmado de citas latinas (1.264 en total). A menudo, Montaigne tomó sus citas de segunda mano —como admite francamente—, pero está claro, por sus referencias y préstamos, que sus autores favoritos eran todos antiguos. Nueve romanos y dos griegos son citados con más frecuencia que todos los demás escritores postclásicos. Son sus favoritos, en orden ascendente de importancia, Ovidio, Tácito, Heródoto, César, Virgilio, Diógenes Laercio (autor de las *Vidas de filósofos*, y usado más bien por lo que los filósofos dicen que por lo que él dice acerca de ellos), Horacio, Lucrecio, Cicerón, Séneca y Plutarco. Montaigne compartía la admiración de sus contemporáneos por Séneca, y especialmente por las *Cartas a Lucilio*. Varios de los primeros ensayos son poco más que mosaicos de citas de ese filósofo romano (el propio Montaigne habla de «incrustación», y la prosa informal, no-ciceroniana, de los *Ensayos*, tiene asi-

mismo una gran deuda con Séneca. Por lo que se refiere a las obras de Plutarco (apr. 46-127 d. de C.), Montaigne las estudió cuidadosamente en la nueva traducción francesa hecha por el obispo Jacques Amyot, y se refiere a ellas o las toma en préstamo —de los discursos morales y las vidas de griegos famosos— cerca de cuatrocientas veces a lo largo de los *Ensayos*. Como Enrique IV, podría haber llamado a Plutarco su «conciencia». Sus poetas favoritos, al igual que sus filósofos favoritos, eran clásicos; no sólo Ovidio y Horacio, sino Catulo, Marcial y Juvenal.

También los héroes de Montaigne son todos antiguos. La discusión acerca del «hombre más excelente» (2.36) se centra en Homero, Alejandro Magno y, en el lugar más elevado de todos, el general tebano Epaminondas (muerto en 362 a. de C.). Más adelante, fue Sócrates quien se convirtió en el héroe de Montaigne: «ese hombre incomparable», «el hombre más sabio que haya existido nunca», «el más perfecto de quien haya tenido jamás noticia». Montaigne estimó mediocre a su propia época, comparada con las glorias de la antigüedad, y los antiguos fueron su punto de referencia para juzgar el presente, igual que lo fueron para los humanistas.

Como los humanistas, Montaigne dedicó poco tiempo a los escolásticos, o al «dios de la enseñanza escolástica» Aristóteles: al menos, a su *Lógica* o a su *Metafísica*. Cuando, relativamente tarde, Montaigne descubrió las *Eticas* y la *Política*, las apreció mucho más, y también a este respecto fue un hombre de su tiempo. Como Sócrates, Cicerón y los humanistas, creía que el estudio propio de la humanidad es el del hombre: la condición humana, no el universo físico. La primera cosa que un niño debía aprender —escribió— era «a conocerse a sí mismo, a saber cómo morir bien y cómo vivir bien» (1.26). Montaigne no era un ignorante en materia de ciencias físicas. Estaba al tanto de la teoría heliocéntrica de Copérnico, como también de «los átomos de Epicuro, o del pleno y el vacío de Leucipo y Demócrito, o del agua de Tales»

(2.12), pero esas ideas abstractas no despertaban su curiosidad. No le importaba si era Copérnico o Ptolomeo quien estaba en lo cierto, si el sol giraba en torno a la tierra o la tierra en torno al sol. Montaigne se interesaba más bien por la tecnología contemporánea, por las máquinas ingeniosas, como lo declara el diario de sus viajes al extranjero, con sus minuciosas descripciones de las puertas automáticas de Nuremberg o la gruta «milagrosa» de Pratolino, en Toscana, donde la fuerza del agua causaba el movimiento de las estatuas o el sonido de la música. Con todo, cuando llegó a Roma, sus entusiasmos fueron los de cualquier humanista. Acudió a la Biblioteca vaticana y admiró los manuscritos de sus autores favoritos, Plutarco y Séneca, y pasó días estudiando las ruinas de la ciudad clásica. Elogió las obras de arte antiguas y modernas, pero no tuvo mucho que decir acerca de ellas.

Montaigne ha sido presentado, a veces, como crítico del humanismo, como parte de un «contra-Renacimiento». No está del todo claro lo que pensó de los principales humanistas de su siglo. Tuvo una gran deuda con Erasmo, pero rara vez se refirió a él, quizá porque la Iglesia había llegado a relacionar a Erasmo con Lutero. Le disgustaba la pedantería, y se burló, al estilo en cierto modo erasmiano, del erudito y sus noches a la luz del candil: «¿crees que busca en sus libros la manera de ser mejor, más feliz o más discreto? Nada de eso. Tiene que enseñar a la posteridad la medida de los versos de Plauto y el recto modo de escribir un vocablo latino, o bien morir en la empresa» (1.39). Llegado el caso, y también al igual que Erasmo, Montaigne criticó el ideal estoico del hombre constante, «un Coloso inmóvil e impasible», como antinatural, acaso inhumano (1.44). Si los humanistas fueran creyentes acríticos en el valor de la filología clásica, la retórica, la dignidad del hombre y el poder de la razón humana, entonces no puede caber duda alguna acerca del distanciamiento de Montaigne por respeto a sus actitudes; pero —como indica el ejemplo de Erasmo— eso sig-

nifica simplificar indebidamente dicha corriente. Hubo humanistas que criticaron la retórica, o que escribieron contra los estoicos, así como hubo escritores antiguos que lo hicieron, por ejemplo Plutarco, mostrándose una vez más digno de la aprobación de Montaigne.

Por lo que se refiere a la dignidad del hombre, sería erróneo establecer un contraste demasiado fuerte entre el famoso *Discurso acerca de la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola y el no menos famoso rebajamiento de las pretensiones humanas que hizo Montaigne en su «Apología de Raimundo Sabunde» (2.12). Es cierto que Montaigne rebate a Pico, y arguye en favor de la pequeñez del hombre, «esa miserable e infeliz criatura, que ni siquiera es dueño de sí mismo... y, sin embargo, osa llamarse señor y emperador del universo». Los desacuerdos entre los filósofos, la sabiduría de los animales —como el perro, que «deduce» con su olfato qué camino ha tomado su amo—, la incertidumbre de los datos de los sentidos, y muchos otros argumentos, se ponen al servicio del combate contra la presunción y vanidad humanas, y en especial contra la idea de que es el uso de la razón lo que distingue al hombre del bruto. Montaigne trae a colación la típica cita humanística de Protágoras tan sólo para escarnecerla: «En verdad que Protágoras nos contó un cuento malo de creer, al hacer del hombre la medida de todas las cosas, siendo así que nunca se la había tomado a sí mismo» (2.12).

Sin embargo, los humanistas no fueron inconscientes de las debilidades humanas. Las piezas retóricas, fabricadas en serie, sobre la dignidad del hombre, a menudo iban emparejadas con otras sobre su miseria, desplegando los argumentos en pro y en contra, como hizo el escritor francés Pierre Boaystuau en su *Teatro del Mundo* (1559), libro que figura en la biblioteca de Montaigne. Pico adoptaba un papel en el pleito, y Montaigne el otro. Su «Apología» es una pieza de serie, de tono muy distinto al de otros ensayos. Aquí, pese a su pretensión de no fiarse de la retórica, lo que Montaigne nos ha ofrecido es un dis-

curso brillante acerca de la miseria del hombre. Esa no era la historia completa, y él lo sabía. En otro lugar, insinuaba que «nada hay tan admirable ni legítimo como desempeñar el papel de hombre bien y con propiedad, ni hay ciencia tan dificultosa como la de saber cómo vivir bien esta vida, conforme a la naturaleza; y de todos nuestros achaques es el más grave desdeñar nuestro ser» (3.13).

Montaigne no fue un humanista «típico», suponiendo que los haya habido. Era demasiado individualista para ello. Indudablemente, no fue un neoplatónico, como tantos humanistas. Juzgó pesados los diálogos de Platón, y sin duda disfrutó, al decirlo públicamente, con lo que llamaba su «sacrílego descaro». Consideraba que tenía más valor conocer bien la lengua propia, y acaso la de un país vecino por añadidura, que saber latín y griego; evidentemente, reaccionaba en este aspecto contra la educación que su padre le había proporcionado. No pensó que la autoridad de los antiguos fuera decisiva. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Montaigne no creyó en autoridades (aparte de la de la Iglesia). Como hemos visto, opinó que buena parte de la enseñanza clásica era inútil pedantería. Manifestó que preferiría entenderse a sí mismo que a Cicerón. Tenía escasa confianza en la razón humana. Era, sin duda, un humanista poco normal. Si dicho término aún parece aplicársele con propiedad, después de todas esas matizaciones, es a causa del constante uso que hace Montaigne de la antigüedad clásica como punto de referencia, y de su admiración por ciertas personalidades antiguas, como Sócrates o Plutarco.

No es difícil darse cuenta de por qué Montaigne admiraba a Sócrates; la conciencia de su propia ignorancia, la insistencia en el conocimiento de uno mismo, el desprecio hacia los sofistas profesionales, la falta de solemnidad, la ironía, todo ello nos recuerda al propio Montaigne. En cuanto a Plutarco, se trataba asimismo de almas gemelas. Plutarco fue un filósofo, pero también un hombre práctico, un patricio que había desempeñado car-

gos públicos, tanto en Delfos como en su Queronea natal. Su preocupación por la vida recta se manifiesta en sus vidas paralelas de griegos y romanos famosos, así como en sus discursos éticos, que fueron traducidos al francés en 1572, precisamente a tiempo para que Montaigne hiciera uso de ellos. Tiene un discurso acerca de la racionalidad de los animales, del que Montaigne tomó préstamos para su apología; otro acerca del afecto de los padres hacia sus hijos, del que hay ecos en el ensayo de Montaigne acerca del mismo tema; y otros más, de los que Montaigne también aprendió mucho, sobre la decadencia de los oráculos y sobre la «superstición». Y más en general, nos recuerdan a Montaigne las confesiones sobre sí mismo, y el humor y el tono coloquial de esos discursos, así como las digresiones frecuentes y las aún más frecuentes citas (Erasmo habló del «mosaico» de Plutarco). Está claro que, incluso más que Séneca, Plutarco ayudó a Montaigne a hallar su voz propia.

Esa era, desde luego, la función principal de los escritores clásicos para los humanistas del Renacimiento. Se trataba de «maestros del pasado». Llamar humanista a Montaigne significa situarlo en una tradición cultural sin la cual sería difícil comprender los *Ensayos*. Pero ya hemos visto que Montaigne fue un humanista de una generación especial, que se enfrentó a problemas intelectuales más bien distintos de los de sus predecesores. De entre esos problemas, uno de los más graves constituye el tema del capítulo siguiente.

Capítulo 3
El escepticismo de Montaigne

Que sais-je? ¿Qué es lo que sé?, es la frase que la posteridad ha asociado más íntimamente a Montaigne. Y con razón: fue literalmente su *motto*, que aparecía grabado en una de las caras de la medalla que había hecho acuñar —el verdadero estilo del Renacimiento— hacia la mitad de los 1570. En la otra cara figuraban los platillos de una balanza, en suspensión y equilibrados. Sobre las vigas de su gabinete, Montaigne había inscrito: «lo que se sabe de cierto es que nada es cierto», y «suspendo el juicio». Esta última frase era una de las ocho citas, todas sobre lo mismo, tomadas del filósofo clásico tardío Sexto Empírico.

Sexto, que desarrolló su actividad en torno al 200 d. de C., fue el autor de las *Hypotyposis* o «bosquejos» de escepticismo, introducción al tema que sobrevivió cuando se perdieron los escritos de los filósofos en que se basaba (tales como Pirrón de Elis, por quien el escepticismo se llama a veces «pirronismo»). Su definición del principio básico del escepticismo es «la oposición, a toda proposición, de otra proposición que la compensa», y la suspensión del juicio entre las dos, fundada en que no sabemos ni podemos saber cuál es la correcta. Sexto defiende

el escepticismo basándose en unos cuantos argumentos. Uno de ellos es la inseguridad de nuestros sentidos. «Los mismos objetos no producen las mismas impresiones», ya —para servirnos de un ejemplo muy repetido— «quien sufre de ictericia manifiesta que son amarillos aquellos objetos que a los demás nos parecen blancos». Además, nuestras reacciones ante un tipo especial de acontecimiento, como la aparición de un meteoro en el cielo, varían según su frecuencia o rareza; y así, el mismo acontecimiento parece normal en una época y asombroso en otra. Otro argumento en favor del escepticismo es el de la diversidad de los juicios y costumbres humanos. «A los indios les gustan ciertas cosas, a nuestras gentes otras... Algunos etíopes tatúan a sus hijos, pero nosotros no... y mientras que los indios tienen relación con sus mujeres en público, la mayor parte de las demás razas consideran eso vergonzoso.» Parece imposible evitar el relativismo, es decir, la conclusión de que todas las costumbres valen lo mismo. Una vez más, se suspende el juicio. Por supuesto, no se puede vivir en estado de suspensión permanente, y Sexto recomienda que vivamos, en la práctica, «una vida conforme a las costumbres de nuestro país, a sus leyes e instituciones». A lo que se opone es al dogmatismo, a la seguridad de que nuestras propias costumbres y actitudes son las justas, e injustas las de los demás. Sexto llega a criticar al filósofo griego Protágoras, al igual que haría Montaigne, por hacer del hombre «la medida de todas las cosas»; en otras palabras: por etnocentrismo, practicado desde la raza humana en su conjunto.

La postura de Sexto es una elaboración de la de Sócrates, de quien se decía que había dicho que nada sabía, excepto que no sabía nada. Otro enunciado clásico de la postura escéptica figura en el *Academica* de Cicerón (escrito hacia el 45 a. de C.), diálogo que discute las opiniones de Arcesilao, filósofo de la «Academia Nueva» que había ido más lejos incluso que Sócrates, declarando que ni siquiera podíamos estar ciertos de que no hubiera nada cierto: un escepticismo reflexivo, autocrítico.

En la Edad Media, la obra de Sexto se perdió, y parece haber existido escaso interés por debates epistemológicos de esa clase hasta el siglo catorce, cuando el filósofo inglés Guillermo de Ockham (aprox. 1300-49) argumentó que era imposible probar, mediante la razón humana, que Dios fuera infinito u omnisciente, e incluso que hubiera un solo Dios, más bien que varios. A diferencia de los escépticos clásicos, no dudó acerca de nuestro conocimiento de este mundo; lo que hizo Ockham fue separar los *terrenos* de la fe y la razón, como los filósofos del mundo islámico habían ido haciendo. En el siglo quince, *La docta ignorancia* de Nicolás de Cusa —libro conocido por Montaigne— exploró la argumentación de Ockham, a saber, la posibilidad de conocer a Dios por medios no racionales.

Las ideas de Ockham fueron bien conocidas en el siglo dieciséis; se enseñaron en muchas universidades. Es probable que hicieran que el antiguo escepticismo resultara un tanto más fácil de aceptar cuando fue redescubierto, disminuyendo la resistencia intelectual a las ideas pirrónicas. Es también probable que los antiguos escépticos fuesen contemplados a través del cristal occamista. Una *síntesis* de ambas tradiciones intelectuales fue delineada por Erasmo. En su *Elogio de la Locura* (1509) —otro libro de la biblioteca de Montaigne—, Erasmo explotó al máximo las posibilidades paradójicas de un discurso burlesco en alabanza de la locura, pronunciado por la Locura misma, valiéndose del escepticismo para socavar lo que él consideraba como dogmatismo de los filósofos escolásticos, y concluyendo, a la manera de Nicolás de Cusa (y de San Pablo), con la presentación del cristianismo como una forma de locura superior a la sabiduría. Erasmo unía de este modo temas de la tradición clásica y de la cristiana.

Así procedió también Gianfrancesco Pico della Mirandola, sobrino de aquel Pico que había escrito acerca de la dignidad del hombre. Su *Examen de la vanidad de la doctrina de los paganos* (1520), utiliza a Sexto (aunque

aún no había sido impreso) para combatir tanto la filosofía clásica como la adivinación, quiromancia, geomancia, etc., que eran tomadas en serio, en aquella época, lo mismo por muchas personas instruidas que por la gente corriente. Para Gianfrancesco Pico, las auténticas fuentes de conocimiento son la profecía y la revelación. En la línea del libro de Erasmo, con su aspecto de paradoja intencionada, el del humanista alemán Agrippa de Nettesheim, *Acerca de la incertidumbre y vanidad de las ciencias* (1526) examina una por una las diversas ramas del conocimiento, destruyendo sus pretensiones de verdad. Escéptico en cuanto a las vías tradicionales para alcanzar conocimiento y poder, Agrippa parece haber creído en la eficacia de vías no racionales para ello, puesto que fue un mago practicante. También su obra fue conocida por Montaigne.

Hacia la mitad del siglo dieciséis, cuando Montaigne era estudiante, un grupo de intelectuales de París se tomaba considerable interés por tales cuestiones epistemológicas. Petrus Ramus, una de las figuras más controvertidas de la Universidad, atacaba a Aristóteles, siendo acusado de escéptico por los aristotélicos. Un joven abogado, Guy de Bruès, publicó sus *Diálogos contra los nuevos Académicos* (1558), creativa imitación del *Academica* de Cicerón que discutía no sólo el problema del conocimiento sino también el del relativismo jurídico. En los 1560, dos versiones latinas de las *Hypotyposis* de Sexto fueron publicadas en París. En 1576, el filósofo Francisco Sánchez escribió una crítica de Aristóteles y los lógicos medievales, titulada «Que nada se sabe» *(Qued nihil scitur)*. Sánchez era antiguo alumno de la escuela de Montaigne, el Collège de Guyenne. Haya o no conocido Montaigne su obra —que no fue publicada hasta 1581, un año después de los *Ensayos*—, ésta es una ilustración más del atractivo del escepticismo para la generación de Montaigne.

Lo más importante de esta exposición del desarrollo del escepticismo en la cultura occidental radica en que im-

pide creer que Montaigne fuese a su torre para atravesar aislado la que ha sido llamada su «crisis escéptica». Se había retirado de la vida pública, pero no estaba intelectualmente aislado. Leía a Sexto, Cicerón, Erasmo, Agrippa, de Bruès y otros. En la Francia de su tiempo, el problema del conocimiento podría incluso describirse como tópico.

Dicho problema, sin duda, fascinó a Montaigne. Desde el primer ensayo hasta el último, subraya la variedad de las opiniones humanas y, consiguientemente, su falta de fiabilidad. «No hay dos hombres que tengan nunca la misma opinión acerca de la misma cosa» (3.13). Vierte escarnios lo mismo sobre las predicciones de los quirománticos que sobre los diagnósticos de los físicos, subrayando los desacuerdos existentes entre los profesionales de ambas artes acerca de las maneras en que deben ser leídos los «signos». Una por una, las ideas escépticas de Montaigne son reminiscencias de sus predecesores, pero la combinación de ellas es suya propia. Como Erasmo, explota al máximo las oportunidades de ironía. Como Gianfrancesco Pico, pone gran empeño en atacar a los adivinos; a diferencia de él, también critica la profecía. Como Sexto, y, más recientemente, de Bruès, considera la diversidad de costumbres y leyes como uno de los más importantes argumentos en pro del escepticismo. Como Sánchez, pone el acento sobre los cambios de opiniones a través de las épocas, e interpreta el cambio como prueba de incertidumbre.

¿Hasta qué punto toma Montaigne en serio sus argumentos escépticos? La respuesta dista mucho de ser clara. No podemos estar seguros de si sufrió una «crisis» personal o de si sólo utilizó la duda como un artificio retórico, aunque la insistencia de los temas escépticos en sus ensayos hace que la primera conclusión parezca más probable. En cualquier caso, es difícil fijarse en estas cuestiones epistemológicas durante algún tiempo sin experimentar una fuerte y molesta sensación de vértigo intelectual. Tampoco podemos estar seguros de si Montaigne se

oponía a la razón o, simplemente, al dogmatismo. Parece usar el término *raison* de varias maneras, y aceptar la *raison universelle* (los principios fundamentales de la naturaleza y la cultura), al tiempo que rechaza la *raison humaine;* pero en este punto es preciso también distinguir entre la actitud hostil hacia la teoría y una actitud favorable hacia lo que podríamos llamar «razón práctica». Elogió a los escépticos porque «usan su razón para investigar y discutir», aunque no para elegir (2.12). Este fue, precisamente, el método que siguió en sus ensayos. En todo caso, y ya fuera su incoherencia voluntaria o inconsciente, su escepticismo no le impidió a Montaigne hacer grandes enunciados generales de toda clase, tales como «todo movimiento manifiesta lo que somos», o «el mundo se halla en estado de cambio incesante».

El problema de las dudas de Montaigne y del alcance de las mismas es, por supuesto, crucial para la interpretación de su pensamiento. Nuestra interpretación de sus actitudes religiosas o políticas depende necesariamente de nuestra respuesta a dicha cuestión. Invitamos al lector a tenerla presente, y también —al menos durante algún tiempo— a suspender el juicio, mientras lee los capítulos siguientes.

Capítulo 4
La religión de Montaigne

No es muy sorprendente que Montaigne encontrase atractivo el escepticismo, pues su generación —la de los 1530— tuvo que enfrentarse con un problema nuevo, agudo y urgente. ¿Qué forma de Cristianismo tenían que escoger, la católica o la protestante? Por añadidura, los teólogos de cada partido habían ido socavando los fundamentos de las creencias del otro. Los protestantes habían cuestionado la autoridad de la tradición, y los católicos, por su parte, habían suscitado dudas acerca de la autoridad de la Biblia. Los resultados de este «temblor de los cimientos» fueron serios, según el propio Montaigne, y ninguno de los partidos se los había propuesto:

> «pues el vulgo... una vez envalentonado en la crítica y condena de las opiniones que antes había reputado sagradas (como atinentes a la salvación), y habiendo visto puestos en cuestión ciertos artículos de su religión, pronto vendrá en considerar sus otras creencias como igualmente inciertas, y en no aceptar nada en absoluto por autoridad» (2.12).

En medio de esta crisis, se encargó Montaigne de traducir la *Teología Natural* (o *Libro de las Criaturas*) del escritor catalán del siglo quince Raimundo Sabunde. Dicha traducción, publicada en 1569, fue el aprendizaje literario de Montaigne. La *Teología Natural*, grueso volumen de cerca de mil páginas, describe la Naturaleza como un libro que nos ha sido dado, a semejanza de la Biblia, con el fin de manifestar la existencia de Dios. La Naturaleza es presentada como una sociedad jerárquica en cuya cúspide está el hombre, la parte más noble y perfecta de la creación divina. El libro de Sabunde es una «teología natural» en el sentido de una teología basada en la razón, sin el concurso de la fe o la revelación. Se hace eco de las ideas de los humanistas contemporáneos acerca de la dignidad del hombre.

Fuérale o no útil a su padre —que fue quien le encargó la traducción—, la *Teología Natural* no parece haberle prestado un gran servicio a Montaigne, quien, como hemos visto, se hallaba turbado por la duda hacia la mitad de los 1570. En este momento escribió uno de sus más famosos ensayos, la «Apología de Raimundo Sabunde» (2.12). Redactada como si fuera una defensa de la teología natural de Sabunde, es, en realidad, precisamente lo contrario: una demolición escéptica de las pretensiones de la razón humana. Sostiene que es presuntuoso que el hombre se crea la más noble criatura del universo, ya que los animales tienen tanta razón práctica como nosotros, y nuestra razón teorética no es digna de confianza, siendo inciertas sus conclusiones.

A un lector del siglo veinte, es posible que Montaigne le parezca un agnóstico; pero las apariencias engañan. Su escepticismo es muy distinto del agnosticismo moderno. El término «agnosticismo» fue acuñado en 1869 por el científico T. H. Huxley para describir la creencia según la cual nosotros no podemos conocer a Dios, ni cualquier otra pretendida realidad más allá de los fenómenos. Lo que quiere decir que Huxley tenía sus dudas acerca de lo «sobrenatural», pero confiaba en los fenómenos y en la

razón humana. La posición de Montaigne era poco más o menos la opuesta. No confiaba en los fenómenos (o, mejor dicho, no confiaba en las percepciones humanas de los fenómenos), ni tampoco en la razón humana, pero parece haber tenido fe en la fe. La apología llega a la conclusión de que sólo la fe puede comprender los misterios del Cristianismo, y de que el hombre sólo puede elevarse sobre su humanidad si Dios le ayuda, tendiéndole su mano.

Esta posición es conocida actualmente como «fideísmo», término acuñado en el siglo diecinueve para describir un rechazo de la teología natural en base a motivos más o menos diversos. La sumisión fríamente escéptica de Montaigne es distinta del más emotivo salto a la fe de un Kierkegaard. Y no se trataba de una posición insólita para un cristiano del siglo dieciséis. Había una fuerte tradición de teología natural, con ejemplos más grandes que el de Sabunde, tales como el de Tomás de Aquino, que intentaba demostrar la existencia de Dios mediante cinco argumentos distintos, basados todos ellos en la sola razón humana: esto es lo que rechazaba Montaigne. Pero había también una fuerte tradición antirracional dentro del Cristianismo (o, al menos, tendencias antirracionales), que, desde San Pablo (Montaigne había pintado cuatro citas suyas en el techo), iba, a través de San Agustín y Guillermo de Ockham (quien declaró ser imposible probar la existencia de Dios por medio de la «razón natural»), hasta el siglo dieciséis. Lutero, por ejemplo, era un fideísta, que se burlaba de la «Señora Razón» por juzgar las cosas divinas con una medida humana. El padre de Montaigne tomó a Raimundo Sabunde como un antídoto contra el luteranismo, pero la apología de Montaigne suena más a Lutero. Sin embargo, hubo también fideístas católicos, y no sólo protestantes. Gianfrancesco Pico della Mirandola, de cuyos ataques contra la sabiduría pagana hemos hablado ya, fue uno de ellos. Para un católico, expresar escepticismo acerca de la validez de la teología natural no significaba faltar a la ortodoxia, a me-

diados del siglo dieciséis. Y de hecho, el prólogo de Sabunde fue condenado por la Iglesia en 1559, precisamente por reivindicar demasiado la razón.

A mediados del siglo dieciséis, la Iglesia estaba cambiando. El Concilio de Trento —que se reunió por vez primera en 1540, pero que publicó sus principales resoluciones en 1562-63— fue como un jarro de agua fría en la historia del Catolicismo, porque definió la ortodoxia a propósito de ciertas cuestiones que, previamente, habían estado abiertas, o al menos entreabiertas. Este fue el momento en que la justificación por la fe fue declarada herética; en que la Vulgata —la versión latina tradicional de la Biblia— fue declarada oficial, a expensas tanto del texto griego como del hebreo, así como de las traducciones a las lenguas vernáculas; y el momento en que el criticadísimo culto a los santos y a sus reliquias quedó reafirmado. La ortodoxia se reforzó mucho más que antes, mediante la Inquisición y el Indice de libros prohibidos. El resultado de estas resoluciones fue la división de Europa en dos campos, el católico y el protestante, en vez del más amplio y vago espectro de opinión religiosa que existía antes.

¿Dónde se colocó exactamente Montaigne? Parece haberse comportado como un católico ortodoxo del período posterior al Concilio de Trento. Durante su visita a Roma, según nos informa su diario, asistió con gusto a los sermones de Cuaresma, y, como cualquier otro peregrino, fue a ver las reliquias: la Verónica en San Pedro, y las cabezas de San Pedro y San Pablo en San Juan de Letrán. También hizo una visita a la Santa Casa de Loreto, uno de los santuarios católicos más populares de la época, y gastó cincuenta *écus*, suma nada despreciable, en imágenes y velas. Siempre que escribió acerca de las guerras religiosas en Francia, se refirió al partido católico como a «nosotros». Expresó asimismo ciertas simpatías hacia el catolicismo «nuevo estilo», relacionado con Trento. Tuvo palabras de admiración para las austeridades de San Carlos Borromeo, el ascético y militante arzobispo

de Milán. Creyó que había «mucho más peligro que provecho» en las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas: ¿quién tendría competencia para comprobar la exactitud de las traducciones al vasco o el bretón? En cualquier caso, «el estudio de la Biblia» —escribió— «no es para todos». En el mismo ensayo, llegó hasta a declarar su intención de no escribir nada contrario a las doctrinas de «la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, en la que he nacido y en la que moriré», añadiendo que sometía sus ideas «al juicio de aquellos a quien compete guiar, no sólo mis acciones y escritos, sino también mis pensamientos» (1.56). Daba así Montaigne pública aquiescencia al derecho de la Iglesia a controlar el pensamiento, así como a la disposición de alma recomendada por San Ignacio en sus *Ejercicios espirituales* (1548): «Creeré que es negro el objeto que yo veo blanco, si ésa fuera la decisión de la jerarquía de la Iglesia». Después de todo, los escépticos sabían que no podía fiarse uno de los sentidos.

Sin embargo, Montaigne no era un católico corriente. Ningún seglar católico corriente publicaba sus ideas acerca de asuntos religiosos, y menos aún ideas tan poco usuales como eran, para su época, las de Montaigne. Por ejemplo, sus ideas acerca de los milagros. La posición católica convencional era la de que los milagros son interrupciones de las leyes de la naturaleza, especialmente permitidas por Dios. La posición de Montaigne era la de que «los milagros dependen de nuestra ignorancia de la naturaleza, y no de la naturaleza misma». Se llama milagroso a un acontecimiento extraño, y las ideas acerca de lo que es extraño son necesariamente etnocéntricas. «Los bárbaros no son más extraños para nosotros de lo que nosotros somos para ellos» (1.23). Montaigne se hacía eco de Cicerón y Sexto Empírico en lo referente a la relatividad de los «asombros», y la palabra que emplea, *miracle*, era la palabra corriente para «asombro». Pero las circunstancias del momento, no mucho después de que la Iglesia hubiera reafirmado la importancia de los santos y

reliquias capaces de obrar milagros, daban a su observación un significado más bien diferente al de lo dicho por Cicerón o Sexto. Subrayar la misma *idea*, en una situa*ción* diferente, significa decir una cosa diferente. El dicho de Montaigne es opaco, quizá deliberadamente. Parece estar diciendo que, aunque los milagros ocurran, en ningún caso determinado podemos saber si un milagro ha ocurrido o no. La Iglesia pretendía saberlo, *pero el* «nosotros» *de* Montaigne puede muy bien referirse a la razón humana sin ayuda. Por otro lado, es posible que Montaigne pretendiera hacer una sugerencia mucho más radical, a saber, que el concepto mismo de milagro (o cualquier otro asombro) carece de sentido, al ser etnocéntrico. La creen*cia de* Montaigne en la variedad de la naturaleza no le inclinaba a tomar sus «leyes» muy en serio, y, no habiendo leyes, no pueden quedar en suspenso.

De un modo semejante, Montaigne pensó que las posiciones cristianas convencionales acerca de la Providencia podrían desecharse como etno*céntricas*.

> «Si la escarcha afecta a las viñas de mi aldea, mi párroco concluye que la ira de Dios se cierne sobre la raza humana... Quién no exclama, al contemplar nuestras guerras civiles, que el mundo está trastocado y que se acerca el *día del Juicio*, sin reparar en que se han visto muchas cosas perores, ni en que corren buenos tiempos en otras diez mil partes del globo» (1.26).

Esa observación puede no ser más que una crítica cristiana de la humana *presunción* al pretender comprender los caminos que Dios sigue. «Tus designios son un profundo piélago» (Salmos, 36.6: sentencia que Montaigne había pintado en su cuarto de trabajo). Alternativamente, Montaigne podría estar negando totalmente la Providencia, en la línea sugerida por *Lucrecio*, poeta romano del siglo primero a. de C., cuya obra *Naturaleza del Universo* presenta a éste como una danza, sin sentido, de átomos. Sabemos que Lucrecio era uno de los autores favo-

ritos de Montaigne. Por otra parte, pudo haber disfrutado del poema como de una ficción, sin compartir las ideas del autor. Una vez más, Montaigne es opaco. Es fácil ver en contra de qué está, pero difícil decidir de qué está a favor.

La defensa que Montaigne hace de las brujas en uno de sus ensayos más conocidos sigue líneas similares a las de su discusión de los milagros y la Providencia. «Las brujas, en la parte del mundo en que vivo, ven su vida en peligro», escribió, cada vez que a cualquiera se le ocurre acusarlas. Sin embargo, como observó secamente, «para matar a la gente se precisa una prueba clara y que no admita duda» *(À tuer les gens, il faut une clarté lumineuse et nette)* (3.11). Esta claridad «luminosa» no puede encontrarse meramente en los procesos por brujería, que están llenos de pruebas contradictorias. Las confesiones de las brujas no son prueba suficiente para condenarlas, pues, al igual que las acusaciones, puede mostrarse a veces que tales confesiones son erróneas. El testimonio humano ha de ser creído en asuntos puramente humanos, pero no en casos que remiten a lo sobrenatural. A los acusados podría habérseles dado «eléboro, y no flor de abeto». Es decir: son enfermos, no criminales, y necesitan una purga para expulsar el humor melancólico que les ha hecho imaginar crímenes que probablemente no han cometido. Después de todo, «es tomar muy en serio las propias conjeturas el tostar vivo a alguien en virtud de ellas» *(c'est mettre ses conjectures à bien haut prix que d'en faire cuire un homme tout vif)* (3.11).

Una vez más, la presunción humana es atacada. Montaigne no está negando necesariamente la existencia de las brujas más de lo que niega la existencia de los milagros. Lo que está poniendo en duda es el poder de la razón humana y sus «conjeturas» para detectar brujas. Con todo, al lector moderno le resulta difícil no abrigar (al menos) la sospecha de que las brujas (o los milagros, e incluso la Providencia) pueden no existir en absoluto, y es difícil dejar de pensar que Montaigne, al modo auténticamente so-

crático, animaba al lector para que así lo creyera. Aquí, como en otros lugares de los *Ensayos*, Montaigne da la impresión de procurar que los lectores extraigan conclusiones que nunca están explícitas en el texto. La dificultad para nosotros, cuatrocientos años más tarde, está en determinar qué es lo que él esperaba que sus contemporáneos leyesen entre líneas.

Las ideas que Montaigne exponía abiertamente acerca de las brujas habrían sido bastante chocantes para mucha gente. Era una opinión próxima a la del humanista italiano Andrea Alciati (que había hecho la prueba del eléboro unos setenta años antes), por no mencionar a los antiguos colegas de Montaigne en el parlamento de Burdeos, que habían calificado casos de brujería como «falsa imaginación». Pero tal opinión estaba en contradicción completa con la actitud convencional según la cual las brujas eran una amenaza real, actitud expresada por el distinguido contemporáneo de Montaigne Jean Bodin, un sabio casi universal (hoy conocido sobre todo como teórico de la política), en un libro publicado el mismo año que los *Ensayos*, titulado *Demonomanía*.

Los milagros, la Providencia y la brujería no fueron los únicos temas religiosos acerca de los cuales expresó Montaigne opiniones no convencionales. También comparó las oraciones con los encantamientos o ensalmos usados para «efectos mágicos», sobre la base de que la mayoría de la gente rezaba sin auténtica devoción; observación audaz en una época en que los protestantes criticaban la magia de la Iglesia católica (1.56). Repasó por la religión comparada, señalando que las ideas del Diluvio, la Encarnación y la Inmaculada Concepción son todas ellas conocidas fuera de la tradición judeocristiana, junto con prácticas como el celibato de los clérigos, el ayuno y la circuncisión (2.12).

Estos últimos puntos podrían parecer especialmente subversivos, pero Montaigne los conecta con el cristianismo y explica las semejanzas entre éste y las religiones de los indios americanos mediante la «inspiración sobre-

natural». ¿Quiso decir lo que escribió? Más en general: ¿cuál era su posición religiosa? Ya hemos visto que los *Ensayos* son, a un tiempo, informativos y opacos. Montaigne nos ofrece una gran cantidad de información, pero hace que esa información sea difícil de interpretar. Dicho problema de interpretación puede ser planteado, a efectos de una mayor sencillez, en forma de dilema.

La primera posibilidad es la de que Montaigne fuese más católico que escéptico: un hombre que se divertía con toda clase de opiniones no ortodoxas pero que, en realidad, no se las tomaba en serio. Todo lo que hacía con su obra —alegó más de una vez— era presentar sus «fantasías» *(fantaisies)*, del mismo modo en que se presentaban en las disputas de las universidades de su tiempo: provisionalmente, a modo de experimento, «no para declarar la verdad sino para buscarla». Dichas fantasías eran, según escribió, «materia de opinión, y no materia de fe; lo que pienso para mí mismo, no lo que creo de acuerdo con Dios». Eran sencillamente experiencias de pensamiento, ofrecidas para su corrección «como los niños ofrecen sus ejercicios», y por esa razón les dio el título, entonces insólito, de «ensayos» (1.56). Parece aquí próximo Montaigne a la posición de la «doble verdad», presentada por el filósofo italiano del siglo dieciséis Pietro Pomponazzi. Pomponazzi sostuvo que hay casos en que se sabe que una proposición dada —por ejemplo, «el alma es inmortal»— es verdadera según la fe, pero no puede ser demostrada mediante la razón, dado que su opuesta se apoya en argumentos racionales tan fuertes o incluso más. Montaigne era consciente de que algunas de las opiniones que aventuraba eran «temerarias» (por usar el término teológico aplicado a doctrinas que no son ortodoxas, pero que no han sido condenadas como heréticas), pero se declaraba dispuesto a someterse a la autoridad de la Iglesia. Estando en Roma, sometió efectivamente los *Ensayos*, que acababan de publicarse, a la censura papal. Fueron aprobados con seis objeciones, que sin duda no eran serias, ya que se le comunicó si consideraba ne-

cesario corregirlas o no, y de hecho no lo hizo. El censor no encontró nada más grave que las frecuentes alusiones a la «fortuna» (en vez de a la Providencia), la mención de poetas heréticos (como el jefe calvinista Theodore Beza), y la defensa de un renegado del cristianismo, el emperador del siglo cuarto Juliano el Apóstata. ¿Muestra la reacción del censor que cometemos anacronismo al considerar subversivo a Montaigne? Sería temeraria, por parte de un historiador, la pretensión de poseer un olfato para la herejía más fino que el de un censor papal del siglo dieciséis, si bien es difícil dejar de preguntarse si dicho censor era consciente de todas las implicaciones de las ideas de Montaigne. Una de las razones de su benignidad, sin duda, la da el hecho de que, en los 1580, la amenaza más seria para la Iglesia procedía de los protestantes. Montaigne no simpatizaba especialmente con el protestantismo, y además el escepticismo parecía más bien un aliado que un enemigo en la contienda contra la herejía. Las declaraciones alusivas a las simples «fantasías», y la comparación con los ejercicios infantiles, fueron tomadas por el censor, sin duda, de manera totalmente literal. Pero ¿y si suponemos que habían sido propuestas irónicamente (como las extemporáneas declaraciones que en otro lugar hace a propósito de sus «garabatos»)?

Evidentemente, la posición alternativa consiste en decir que Montaigne era más escéptico que católico, y que nunca abandonó el principio de la suspensión del juicio. Manifestó en una ocasión que, de entre las opiniones humanas acerca de la religión (aquellas no apoyadas en la fe), la de mayor plausibilidad *(vraysemblance)* era la de quien «consideraba a Dios como un poder incomprensible, origen y conservador de todas las cosas... y que no se ofende por causa de los honores y reverencias que los humanos le tributan, con uno u otro nombre y en una u otra forma» (2.12). Sexto Empírico aconsejaba al escéptico que observara las costumbres de su propia sociedad, y el comportamiento de Montaigne se ajusta a dicho consejo. Estando en Roma, actuó de conformidad con el

Papa. Las afirmaciones de su sumisión a la autoridad eclesiástica pueden entenderse como una parte de tal conformidad externa, puesta en práctica por razones puramente prudenciales.

No hay que olvidar el conocimiento que Montaigne tenía del erudito Justo Lipsio, que se comportó como calvinista cuando enseñaba en Leiden —en la República holandesa—, y como católico cuando lo hizo en Lovaina, en los Países Bajos españoles. Como sabemos hoy, era miembro de una pequeña secta, la Familia del Amor, que recomendaba a sus miembros dicha conformidad externa. No estoy sugiriendo aquí que Montaigne fuera un «familiar» —es posible que ni siquiera hubiera oído hablar de ese grupo—; llamo la atención, sencillamente, sobre el hecho de que, en el siglo dieciséis, había europeos que adoptaban una conformidad externa con cierta forma de religión, sin dejar de creer que otra forma fuera mejor.

De acuerdo con esta segunda interpretación de su postura, Montaigne era prudente e insincero al escribir que la Iglesia tenía derecho a decirle lo que debía creer, pero manifestaba su auténtica actitud cuando declaraba que «la sociedad no tiene por qué intervenir en nuestros pensamientos» *(la société publique n'a que faire de nos pensées)*, y que necesitamos una «rebotica» *(une arrière boutique)* donde podamos ser nosotros mismos, debiendo «el hombre prudente retirarse dentro de sí mismo, permitiéndose juzgar libremente de todo, sin dejar de seguir externamente, en todo, el orden establecido» (1.23). Mientras que la interpretación «católica» de Montaigne considera tales declaraciones (del ensayo «Acerca de la costumbre») como si se refiriesen sólo a materias seculares, la interpretación «escéptica» las considera como atinentes a la religión, no menos que a la política. Esta segunda interpretación parece recoger mejor el sentido de la táctica literaria de Montaigne, quien prefiere insinuar más bien que enunciar abiertamente, y ocultar opiniones no convencionales en ensayos que, aparentemente, tratan de

cosas completamente distintas. Ello implica que las protestas de sinceridad de Montaigne eran una máscara, y que era en público un hombre diferente del que era en privado, del Montaigne público y del privado trataremos en los dos capítulos siguientes.

Capítulo 5
La política de Montaigne

Acabamos de ver que no es fácil caracterizar la religión de Montaigne. Su postura política tampoco encaja con claridad en categorías modernas. Algunos autores le han llamado liberal; otros, por el contrario, le han puesto la etiqueta de conservador. Ambos términos son anacrónicos. La palabra «liberal» se refiere por lo común a un conjunto de actitudes modernas (aprobación de la democracia, tolerancia, derechos de la minorías, libertad de expresión, etc.) que Montaigne no compartía. Su célebre defensa de las brujas no se apoya en fundamentos liberales, sino escépticos: parte del hecho de que la identificación de una bruja es mera conjetura. No abogó por la libertad de culto para los calvinistas franceses de su tiempo. Se opuso a la teoría protestante según la cual el cristiano está obligado a desobedecer los mandatos injustos del legislador: «No debe permitirse que el juicio de un individuo decida en qué consiste su deber; debe decírsele qué hacer» (2.12). Al igual que Sócrates y Sexto Empírico, abogó por la conformidad externa con las costumbres del propio país.

Su apoyo a la conformidad externa puede hacer creer que Montaigne era un conservador. En este punto, la dificultad radica en que, si queremos usar el término en un sentido preciso, tenemos que decir que un conservador es alguien que se opone a los liberales. En dicho sentido, no había conservadores en el siglo dieciséis. «Derecha» e «izquierda», en cuanto nombres de partidos específicos, surgieron juntos en la época de la Revolución francesa. Si decidimos usar el término «conservador» en un sentido más vago, nos tropezamos con el problema opuesto. En el sentido laxo del término, todos eran conservadores en el siglo dieciséis, puesto que todos —y Lutero no menos que el Papa— defendían sus posiciones recurriendo a la tradición.

Lo que sí podemos decir es que a Montaigne no le gustaba el cambio, estuviera o no justificado por un recurso al pasado. Sabía bien que había muchas cosas injustas en la sociedad en que vivía. La venta del cargo de juez era algo que le impresionaba como especialmente absurdo (1.23). La «corrupción» o «enfermedad» de su época es un tema permanente en sus ensayos. Sin embargo, mantuvo que el cambio era siempre temible. «En los asuntos públicos, no hay costumbre tan mala, con tal de que sea estable y tradicional, que no sea preferible al cambio y alteración... Es bastante fácil criticar un sistema político *(une police)*... Pero el problema está en establecer un régimen mejor en lugar del que ha sido destruido» (2.17). Su escepticismo le lleva a estar a la vez en pro y en contra. Condenaba la revolución tanto como la represión, y por las mismas razones. «Hace falta no poco amor propio y presunción para tomar las propias opiniones tan en serio como para quebrantar la paz con vistas a imponerlas, introduciendo tantos males inevitables y tan tremenda corrupción de costumbres como traen consigo las guerras civiles y las revoluciones políticas *(mutations d'estat)*» (1.23).

Esta es la cuestión. Montaigne no estaba simplemente sacando consecuencias del escepticismo, sino pensando

en las guerras civiles, que se hallaban en el centro de sus reflexiones políticas, como era normal en un francés de su generación. Los historiadores distinguen a menudo cuatro guerras civiles en Francia en la segunda mitad del siglo dieciséis, pero, en la práctica, todo el período comprendido desde 1562 (fecha de la matanza de Vassy y de la batalla de Dreux) hasta 1595 (cuando el Papa absolvió a Enrique IV) fue la guerra continua. Se las llama guerras «religiosas», con los católicos de una parte y los calvinistas —conocidos como «hugonotes»— de la otra. Los hugonotes, entre los que había hombres de la nobleza (y mujeres de la nobleza), abogados, comerciantes y artesanos, tenían sobre todo fuerza en las ciudades del sur, incluida Burdeos. El gobierno o, con más precisión, la regente, Catalina de Médicis, y el canciller, Michel de l'Hôpital, empezaron por hacer concesiones a los hugonotes, a quienes se otorgó libertad de expresión en 1562. Como los hugonotes aumentaron su fuerza, la actitud del gobierno cambió. La famosa Matanza de San Bartolomé, en 1572, comenzó como un intento, por parte de Catalina de Médicis, de asesinar al líder hugonote, el almirante Coligny, pero se convirtió rápidamente en una matanza de protestantes en París, ejemplo prontamente imitado en Lyon, Toulouse, Burdeos y otros lugares. Cuando Catalina volvió a una política de concesiones a los hugonotes, provocó una reacción católica. La intolerancia se encontraba en el plano local, popular. La formación de la «Liga católica» a escala nacional, en 1576, para defender los intereses de los católicos, que se sentían traicionados por el gobierno, siguió al establecimiento de ligas locales del mismo género.

¿Por qué la mayoría católica odiaba con tal violencia a la minoría protestante? La gente no estaba habituada a la diversidad religiosa en aquel período, y se sentía amenazada por ella. La mayoria de los católicos franceses (aunque no Montaigne) odiaban y temían a los hugonotes como odiaban y temían a los judíos, los turcos y las brujas (y como los protestantes ingleses odiaban y temían a

los «papistas»). La matanza de San Bartolomé fue un intento de aplacar a Dios y purificar la comunidad mediante la destrucción de los no-conformistas. Tales actitudes no eran universales (Montaigne estaba en buenas relaciones con los hacendados protestantes de su vecindad), pero sí eran corrientes, y ésta fue una de las razones principales de las guerra civiles.

Dichas guerras tenían asimismo una dimensión política. La alta nobleza, como los Guisa y los Borbones, no creó la situación, pero se aprovechó de ella en su natural conflicto de intereses con una monarquía que había comenzado recientemente una política de centralización en perjuicio suyo. Los Guisa se pusieron a la cabeza de la Liga Católica, mientras que los Borbones apoyaron a los hugonotes, que crearon un estado federal propio, al estilo suizo, en el Languedoc. Estos grandes nobles hacían de la religión un «manto» para cubrir sus ambiciones, según los *politiques*, tercera fuerza que surgió en el curso de las guerras civiles e intentó acabar con ellas. Jean Bodin era un miembro de este grupo, así como Montaigne. Observó en cierta ocasión que tanto Enrique, duque de Guisa, como el Borbón Enrique de Navarra (más tarde Enrique IV), sostenían en público, por razones políticas, justamente lo opuesto a sus verdaderas creencias religiosas: «Pues el de Navarra, si no temiera ser abandonado por sus adeptos, estaría dispuesto a volver por propio acuerdo a la religión de sus mayores; y el de Guisa, si no hubiese peligro, no sería enemigo de la confesión de Augsburgo». Sospechaba que quienes luchaban por estrictos motivos religiosos o patrióticos no llegarían a formar, todos ellos juntos, «una compañía completa de hombres armados», y no digamos un ejército; los motivos elevados ocultaban otros más bajos. «Nuestro fervor obra portentos, siempre que viene a apoyar nuestra inclinación al odio, la crueldad y la ambición» (2.12). Pensó que el mejor partido era el que «mantiene la antigua religión y régimen político del país» *(la religion et la police ancienne du pays)* (2.19), pero trató de seguir una vía intermedia

en las guerras, con todos los «inconvenientes», según decía, «que la moderación trae consigo en tales calamidades». Y añadía, refiriéndose oblicuamente a la lucha de partidos en la Italia medieval: «para los gibelinos yo era un güelfo, y para los güelfos un gibelino» (3.12).

Las guerras civiles de Francia estimularon —como suele ocurrir con las guerras civiles— una nueva reflexión acerca de la teoría política. La atención se dirige fácilmente al problema de dónde reside (o debe residir) el poder, cuando dicho poder está siendo utilizado para destruir lo que uno estima. Desde el punto de vista del teórico político, las guerras eran un conflicto entre dos maneras de entender la monarquía. La primera de ellas mantenía que el poder del rey procede del pueblo, que dicho poder es limitado, y que, en determinadas circunstancias, la rebelión contra el «tirano» está justificada. Esta fue la opinión de los hugonotes después de la matanza de San Bartolomé, tal como se expresa, por ejemplo, en la obra pseudónima *Defensa de la Libertad contra los tiranos* (1579). Una posición semejante se mantenía en *La Ley del Reino en Escocia*, tratado escrito por el antiguo maestro de Montaigne George Buchanan, hacia el año 1570, para justificar el destronamiento de la reina María de Escocia (1568), pero publicado en 1579 a causa de su significación para la situación en Francia. En los años 1580, una opinión similar acerca del derecho de resistencia a los tiranos fue mantenida por los miembros de la Liga católica: los extremos se tocaban.

La otra posición consitía en la teoría de que el poder del rey procede de Dios, y no del pueblo; que ese poder no está repartido o limitado sino que es «absoluto» *(puissance absolue)*, y, por consiguiente, que la rebelión nunca está justificada. Esta era la opinión de Adam Blackwood, escocés residente en Francia que contestó a su compatriota Buchanan con una *Apología de los reyes* (1581). La idea de que la soberanía es indivisible recibió el poderoso apoyo de Jean Bodin.

Montaigne nunca ofrece algo tan sistemático como una

teoría política. Pese a la descripción que el primer traductor inglés de los ensayos, Florio, hace de ellos como «Discursos morales, políticos y militares», pocos tratan directamente de cuestiones políticas. De todas maneras, Montaigne conocía muy bien las controversias contemporáneas acerca de la naturaleza y límites de la monarquía. Las obras más recientes llegaban sin duda hasta su torre. A propósito de Buchanan y Blackwood, comentaba con divertido distanciamiento: «hace menos de un mes, hojeé dos libros escoceses que mantenían posiciones opuestas acerca de este asunto. El demócrata *(le populaire)* pone al rey por debajo de un carretero; el monárquico lo coloca más alto que Dios en poder y soberanía» (3.7).

Montaigne encuentra divertidos a los dos escoceses porque piensa que las disputas acerca de la mejor forma de gobernar la sociedad carecen de valor práctico, son conjeturas «que sólo valen para ejercitar nuestro ingenio» (3.9). No era un utopista. En política, lo mismo que en religión, tenía un sentido muy agudo de los límites de la razón humana. Como Maquiavelo, era consciente de la importancia de lo incalculable en los negocios humanos: fuerza que ambos describían como «Fortuna». También como Maquiavelo, creía que, en ocasiones, les era preciso a los príncipes «usar medios malos para un buen fin». Sin embargo, tenía sus reservas acerca de Maquiavelo. Describió los *Discursos* como «muy sólidos», tanto como el tema lo permitía, «pero ha sido muy fácil criticarlos, y quienes lo han hecho han quedado igualmente expuestos a críticas». La creencia de Maquiavelo en reglas generales «que fallan rara vez o nunca» no atrae a Montaigne, quien consideraba las previsiones políticas tan inseguras, sobre poco más o menos, como los pronósticos acerca del buen o mal tiempo (se refería a los almanaques y augurios de su época): proceder de manera totalmente opuesta a lo que tales previsiones recomiendan —afirmaba— no es más imprudente que fiarse de ellas (2.17). Por medios diferentes se puede llegar al mismo resultado, y por los mis-

mos medios, a resultados diferentes. El emperador Juliano el Apóstata se valió «de la misma receta —libertad de conciencia— para encender la guerra civil, que nuestros reyes han empleado precisamente para apagarla» (2.19). Esa observación *en concreto* puede ser una crítica encubierta de los legisladores de su época, pero la aguda conciencia que Montaigne tenía de las diferencias le hacía siempre extremadamente escéptico en materia de generalizaciones.

En principio, *y por* tanto, Montaigne no era un defensor de la monarquía, la aristocracia o la democracia. Sus opiniones eran pragmáticas y relativistas. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, no creía que hubiera una «ley natural», eterna e inmutable, como base de la ley positiva; la *diversidad* de las costumbres humanas era demasiado grande para ello. Pensaba que la monarquía era lo mejor para Francia, pero también que distintos regímenes políticos eran apropiados para distintas sociedades, precisamente a causa de la fuerza de la *costumbre*. «Los pueblos instruidos en la libertad y el autogobierno consideran los demás regímenes como monstruosos y antinaturales; aquellos acostumbrados a la monarquía hacen lo mismo» (1.23). Es ésta una posición no lejana de la de Maquiavelo, quien reconocía la *dificultad*, para un *príncipe*, de hacerse dueño de una ciudad acostumbrada a la libertad, pero las conclusiones de Montaigne acerca de la variedad humana van más allá de donde quería ir Maquiavelo.

> «El régimen mejor y más excelente para una nación es aquel bajo el cual se ha conservado a sí misma. Su forma esencial y utilidad depende de la costumbre. Estamos fácilmente descontentos con el *sistema* que tenemos, pero de todas formas mantengo que es malo y necio, ya sea en una democracia o en una monarquía, procurar otro género de régimen por conveniencia de una minoría» (3.9).

O bien, dicho con la sencillez e inmediatez de un proverbio: «Que cada pie tenga su propio zapato» (3.13).

En suma, Montaigne deseaba mantener el orden político tradicional, pero por razones no tradicionales, expresadas en alguna ocasión con una franqueza desacostumbrada y ruda (por no decir cínica), que al lector moderno puede hacerle recordar a Hobbes. «Las leyes mantienen su influjo, no por ser justas, sino por ser leyes; ése, y no otro, es el profundo fundamento de su autoridad» (3.13). Para Montaigne, el estudio de otras culturas y la «crisis de la legitimidad», el conflicto acerca de la autoridad que Francia atravesaba durante las guerras civiles (y que Inglaterra atravesaría en tiempos de Hobbes), había desmitificado la ley. Estaba claro para Montaigne tanto que las leyes concretas eran arbitrarias, y no naturales, como que dichas leyes no debían ser discutidas, sino obedecidas.

Las guerras civiles también habían desmitificado la monarquía. Muchos franceses de la época creían en el poder de su rey para hacer milagros, y en particular para curar a los enfermos escrofulosos por virtud del tacto real. Incluso miembros del grupo de los *politiques*, como el jurista Etienne Pasquier, afirmaban que era necesario considerar al monarca como «sacrosanto, inviolable y sagrado». Al igual que su amigo La Boétie, Montaigne parece haber pensado de otro modo. La Boétie escribió un tratado, donde criticaba la monarquía en general y los «milagros» de los reyes franceses en particular. Describía las ceremonias públicas como «drogas» para mantener sumiso al pueblo (idea que no está tan alejada de la descripción que Marx hace de la religión como opio del pueblo). A diferencia de La Boétie, Montaigne no era, como hemos visto, enemigo de la institución monárquica, pero, al igual que él, parece haber sentido la necesidad de despojarla de ilusiones, mostrando que el emperador no lleva ropa, o, mejor dicho, que tan sólo su ropa es lo que le hace diferente de los demás. «¿Por qué la gente respeta el atavío más que al hombre?» *(Pourquoy, estimant un homme, l'estimez vous tout enveloppé et empaqueté?)*. «A

ese emperador, cuya pompa te deslumbra en público... míralo detrás del telón, y no verás más que un hombre corriente» (1.42). En otro lugar, subraya que «las almas de los emperadores y de los zapateros están fundidas todas en el mismo molde» (2.12), y que «incluso sentados sobre el más elevado trono del mundo, seguimos sentados sobre nuestro culo» *(au plus eslevé throne du monde, si ne sommes assis que sus nostre cul:* 3.13). Montaigne sabía, por supuesto, que los reyes no son las únicas personas que desempeñan papeles sociales. Los atavíos, los rituales y las ceremonias no sólo apoyan a la monarquía, sino a toda la jerarquía social. Nos es mucho más fácil imaginar a un artesano «sentado en su retrete o yaciendo con su mujer» que a un presidente de tribunal en las mismas posiciones, pues éste aparece en público ataviado con ropajes espléndidos (3.2). A diferencia de algunos de sus contemporáneos, Montaigne no deseaba trastocar el orden social y político, pero tampoco quería que la gente se hiciera ilusiones sobre ellos.

En su deseo de despojar de afectación la vida pública, Montaigne fue, como La Boétie, un moralista de la tradición estoica. Marco Aurelio (121-180 d. de C.), siendo él mismo emperador, tuvo una opinión de su oficio cercana a la de Montaigne. En sus *Meditaciones*, escribió que «las cosas que parecen más dignas de nuestra aprobación, debemos desvelarlas, y fijarnos en sus aspectos inútiles, y despojarlas de todas las palabras con que se las exalta. Pues el aparato externo pervierte grandemente la razón». El desenmascaramiento de la vida pública es el reverso de la alabanza que Montaigne hace de la vida privada, a la que tenemos que volver ahora.

Capítulo 6
Montaigne como psicólogo

Montaigne se retiró a su torre porque estaba cansado de los cargos y la vida pública. Buscaba soledad y tranquilidad de espíritu. Marco Aurelio había escrito que los deseosos de tranquilidad no necesitaban retirarse a una casa en el campo, «pues está en tu poder retirarte dentro de ti mismo siempre que quieras». Montaigne, conocedor de dicha objeción, admitía que la «verdadera soledad» era un estado de ánimo, y que podía ser disfrutada «incluso en el medio de las ciudades o las cortes», pero —añadía— «puede ser disfrutada más adecuadamente fuera de ellas». Lo importante era no dedicarse por entero a los asuntos públicos (ni, naturalmente, a los domésticos), sino tener un cuarto trasero para nosotros solos *(une arrière boutique toute nostre)*; «enteramente nuestros, y enteramente libres, para salvar nuestra independencia, como si no tuviéramos esposa, hijos, bienes, compañeros y sirvientes» (1.39).

El gusto de Montaigne por el retiro privado no es difícil de compartir hoy. Para un caballero francés del siglo dieciséis, sin embargo, no era normal que fuese tan in-

tenso. Admitiendo, al menos en alguna ocasión, que la ocupación más honrosa es «servir a la comunidad y ser útil a muchos», declaró sus intenciones de llevar una vida que fuera simplemente «perdonable», «no gravosa ni para mí mismo ni para ningún otro». Después de todo, no tenía cabeza para los negocios, y, en cualquier caso, era viejo (3.9). Tras vivir para los demás, era ya el momento de pasar «lo que queda de vida» para sí mismo. (1.39). Hasta aquí, Montaigne expresaba un rechazo relativamente convencional del *negotium* en pro del *otium*; pero iba más allá. En los ensayos, deja claro en dos ocasiones su disgusto por la escena pública de «lecho mortuorio» que era convencional en su época, completada con «los sollozos de las madres, esposas e hijos (...); una habitación oscura; cirios encendidos; nuestro lecho cercado por físicos y predicadores» (1.20). «He visto unos cuantos moribundos, rodeados del modo más lastimoso por todo ese tropel que los sofoca... Me contento con una muerte tranquila y solitaria, enteramente mía, concorde con mi vida retirada... No hay puesto para la sociedad en esa escena; es una pieza de un solo personaje» (3.9). Para muchos de sus contemporáneos, al contrario, lo lastimoso era morir solo. Aquí como en otros lugares de sus ensayos, Montaigne muestra su preocupación por la muerte y por cómo encontrarse con ella. Preocupación, pero no obsesión; el interés por «el arte de bien morir» no era una peculiaridad personal, sino una característica de su época. La muerte no era todavía un tema tabú.

La preferencia de Montaigne por la soledad ya era más personal. Sin embargo, no era una preferencia del mismo orden que su gusto por el pescado, del que nos dice ser su plato favorito. Montaigne creía en la vida privada al no creer en la vida pública, por lo menos no en su agitada época. No fue un humanista cívico. Citando el dicho de que «no hemos nacido para nuestro bien privado, sino para el público», llega a sugerir que ese dictamen no es más que un disfraz para la «ambición y la avaricia», y que los hombres, en realidad, procuran el cargo público

para el beneficio privado (1.39). Y ésa es gran locura: «de todas las locuras del mundo, la más ampliamente aceptada y la más universal es la preocupación por la reputación y la gloria» (1.41). No cabe duda acerca de lo que Montaigne habría pensado de Luis XIV o Napoleón. Es cierto que admiraba a Alejandro Magno, pero no de modo incondicional. Pensaba que el hombre más grande había sido Sócrates:

> «Puedo fácilmente imaginarme a Sócrates en el puesto de Alejandro, pero no a Alejandro en el de Sócrates. Si alguien le pregunta a Alejandro qué puede hacer, contestará «conquistar el mundo». Sócrates responderá a esa misma pregunta: «Vivir mi vida de manera conforme a su condición natural»; una forma de conocimiento más general, más importante y más legítima» (3.2).

Parece, entonces, que Montaigne ironizaba cuando pedía excusas por retirarse a su torre de marfil. No consideraba realmente su retiro de la vida pública como un escapismo. Por el contrario, pensaba que la vida privada era más exigente. Equiparaba el ámbito privado con lo natural, y el público con lo artificial, como muestra su insistente uso de imágenes teatrales.

> «Cualquiera puede... en el escenario, representar un hombre honrado; pero seguir una norma dentro de uno mismo, donde todo es posible y todo está oculto, ése es el verdadero problema... Quienes vivimos una vida privada, no expuesta a más miradas que la propia, necesitamos una piedra de toque en nuestros corazones para determinar la calidad de nuestros actos... Yo tengo mis propias leyes y mi propio tribunal para juzgarme» (3.2).

Como Sócrates, cuyo célebre «demonio» era una especie de oráculo interior, Montaigne defendía lo que un sociólogo americano ha llamado la («dirección interna», como opuesta a la aceptación acrítica de las normas tra-

dicionales de conducta o los patrones aceptados por nuestros iguales. Socavaba la ética dominante entre la nobleza de la época: la ética del honor, basada en «la aprobación de los demás... fundamento demasiado incierto e inestable» (3.2). En este sentido, seguir la «luz interior» no era una pretensión extraña en la Europa del siglo dieciséis (al menos, no en los círculos protestantes), pero no era normal mantener dicha pretensión en términos seculares y en un contexto secular, como Montaigne hacía.

Si el hombre verdadero es el que está fuera de escena, detrás del telón, de ello se desprende que necesitamos estudiar la vida privada de los héroes de la antigüedad. Desgraciadamente, la noción clásica y renacentista de la «dignidad de la historia» excluía los detalles íntimos del documento histórico. Montaigne hace alguna aguda y penetrante crítica de los historiadores, antiguos y modernos, que con demasiada frecuencia «seleccionan, todos ellos, los asuntos que consideran más dignos de ser conocidos, y ocultan una palabra o una acción privada que revelaría mucho más». Montaigne preferiría saber de qué hablaba Bruto «en su tienda, con algunos de sus mejores amigos, la noche anterior a una batalla, más bien que la arenga dirigida a su ejército al día siguiente; y lo que hacía en sus habitaciones más que lo que hacía en el Foro o el Senado» (2.10).

Por dichas razones, Montaigne prefería la biografía a la historia. Como el obispo francés Amyot escribió en el prefacio de su traducción de las *Vidas* de Plutarco, uno de los libros favoritos de Montaigne, «una (la historia) tiene más que ver con las cosas, y la otra (la biografía) con las personas; una es más pública y la otra más privada; una atañe más a lo externo, y la otra a lo que viene del interior; una se refiere a los acontecimientos, y la otra a las razones de los actos». Montaigne no parece haber conocido las *Vidas de hombres ilustres* del obispo humanista del siglo dieciséis Paolo Giovio, ni las vidas de artistas italianos de Vasari, publicadas en 1550. Pero conocía su Plutarco, había leído las *Vidas de los Césares* de

Suetonio (69-140 d. de C.), y estimaba las *Vidas de los Filósofos* del escritor griego del siglo tercero Diógenes Laercio, quien nos cuenta, por ejemplo, no sólo que Zenón fundó la escuela estoica, sino que procedía de Chipre y le gustaban los higos frescos.

¿Cosas triviales? No para Montaigne, quien creía que el carácter de un hombre se expresaba en tales detalles aparentemente sin importancia, así como se hacía manifiesto, a quienes tuviesen ojos para ver, a través de los movimientos habituales e inconscientes del cuerpo. «Todo movimiento nos revela» *(tout mouvement nous descouvre)*. El mismo espíritu de César, que apreciamos en la manera de dirigir la batalla de Farsalia, es también visible a través de cómo planeaba sus ocios y sus asuntos amorosos» (1.50). Y en otro lugar: «Nuestro cuerpo conserva fácilmente ciertas impresiones de nuestras inclinaciones naturales, involuntaria e inconscientemente *(sans nostre sceu et consentement)*... Julio César acostumbraba a rascarse la cabeza con el dedo, gesto de un hombre oprimido por pensamientos penosos; y Cicerón tenía el hábito de arrugar la nariz, que es señal de naturaleza inclinada a la burla» (2.17). El lenguaje de su cuerpo es harto elocuente. Montaigne creía, asimismo, que los sueños manifestaban los deseos del que los tenía. En su ensayo «acerca de la fuerza de la imaginación», discutió también la posibilidad de una explicación psicológica para los estigmas de San Francisco y las curaciones operadas por la imposición de manos del rey (1.21). Rechazó las pretensiones de los adivinos, pero no la posibilidad de interpretar señales; lo que proponía era interpretarlas de manera naturalista.

No es difícil comprender por qué Sigmund Freud habría leído a Montaigne con atención. Estaban de acuerdo acerca de los sueños, así como de la importancia de los primeros años de la vida, cuando los hábitos se forman: «nuestros mayores vicios tienen su raíz en nuestra más tierna infancia, y la parte más importante de nuestra educación está en manos de las niñeras» (1.23). Al igual que

Freud, Montaigne se veía a sí mismo como *un explorador solitario del yo*, un pionero en «la ardua empresa (más difícil de lo que parece) de seguir una senda tan confusa como la del espíritu y penetrar en las oscuras profundidades de sus íntimos repliegues» (2.6).

Sin embargo, en cualquier caso, no deberíamos tomar demasiado en serio esa imagen, que él propone, del explorador solitario. Por original que sea, ningún hombre corta realmente las amarras que le unen a las tradiciones de su cultura. Lo que hizo Montaigne fue crear una síntesis personal a partir de las intuiciones expresadas en las tradiciones médicas, filosóficas, retóricas y teológicas, que se remontaban hasta los antiguos griegos. Hipócrates (hacia 460-380 a. de C.) formuló *reglas para diagnosticar* enfermedades a partir de síntomas. La *Retórica* de Aristóteles discute los síntomas de la emoción. Diagnosticar la personalidad a partir de síntomas fue el siguiente paso, dado a más tardar por Teofrasto (hacia 371-288 a. de C.), discípulo de Aristóteles y autor de los *Caracteres*, conjunto de animadas viñetas de «el rústico», «el supersticioso», etcétera. Esas ideas formaban parte del contexto cultural de las biografías escritas por Plutarco y Diógenes Laercio, a partir de cuyas fuentes Montaigne trabajó libremente. En su propia época, los artistas, los dramaturgos y los actores conocían todos ellos los síntomas de la emoción y el carácter, y algunos físicos, especialmente en sus estudios acerca de la *melancolía*, formulaban leyes de lo que nosotros llamamos «psicología». De hecho, el término «psicología» fue acuñado precisamente en el siglo dieciséis, aunque no tuvo éxito hasta el dieciocho. Al discutir las señales exteriores de la personalidad, como en otras partes de sus ensayos, Montaigne no sugería cosas totalmente impensables por parte de sus contemporáneos, sino que recuperaba más bien una idea que, aunque corriente, iba en contra de la creencia convencional en la «dignidad de la historia», tomándola más en serio, explorando sus implicaciones más cumplidamente y desarrollándola más que cualquier otro.

Observaciones similares podrían hacerse a propósito del análisis efectuado por Montaigne de lo que Freud llamó «racionalización»: esa propensión a imputarnos mejores motivaciones de las que un verdadero autoconocimiento permitiría. *Piperie*, «trampa», es su palabra favorita a esos efectos. Mientras que Calvino, por ejemplo, había discutido lo de engañarse a uno mismo en términos religiosos, el análisis de Montaigne es esencialmente secular. Hemos visto que los *politiques* razonaban que la religión era una racionalización, o, como decían más expresivamente, un «manto», de múltiples propósitos egoístas. Pero Montaigne fue mucho más lejos en su análisis de la *piperie*, y sus ensayos ocupan un puesto, entre las *Confesiones* de San Agustín (obra que parece no haber conocido), y las *Máximas* de La Rochefoucauld (que conoció bien los *Ensayos*), como exposición clásica de los resultados del amor propio y la hipocresía. Sabía muy bien que el desvelo por el bien público puede ocultar ambición (1.39); que un hombre puede ser humilde por orgullo (2.17); que la profesión pública de virtud puede enmascarar una viciosa vida privada (3.5), y, más en general, que hay a menudo un hiato entre la poca consistencia individual de un hombre y su «papel» público (*rôle* es un término empleado varias veces en los *Essais* en ese sentido). Es poco sorprendente que ningún hombre sea un héroe para su ayuda de cámara, o, más exactamente, en la versión que da Montaigne del epigrama, que *peu d'hommes ont esté admirez par leurs domestiques* (3.2).

Supuesto su deseo de total honradez, y su conciencia de las máscaras que otros llevan, Montaigne sólo podía tratar algunos de sus temas centrales discurriendo acerca de sí mismo. «Las demás gentes no te ven en modo alguno, sino que te adivinan mediante inciertas conjeturas» (3.2). Las aparentes digresiones acerca de detalles de su vida privada, su salud, sus cólicos, sus preferencias en materia de alimentación y vestido, digresiones que irritaban a los lectores contemporáneos, son hechas por razones epistemológicas, sobre la base de que «todo hombre en-

carna la forma global de la condición humana» *(chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition)* (3.2). *Forme* parece usarse en dicho pasaje en el sentido aristotélico de un modelo encajado en la materia. Montaigne en su torre tiene algo importante en común con Descartes en su «estufa», o con Proust, observándose a sí mismo en su lecho de muerte. La detallada descripción de sus sensaciones tras una caída de caballo da la impresión del relato de un experimento planeado para descubrir lo que se siente al morir (2.6). Este punto, epistemológicamente crucial, queda disfrazado en parte por la presentación, típica de Montaigne, de pasajes autobiográficos como si no se tratase más que de inocente autoindulgencia. Señalaba que el rey Renato de Anjou había pintado un autorretrato, y añadía: «¿Por qué no es tan legítimo que cada hombre se retrate a sí mismo con la pluma, como él lo hizo con el lápiz?» (2.17).

Montaigne sabía que la autobiografía había sido intentada antes, si bien, bastante curiosamente, no puede haber conocido su desarrollo en la Italia del Renacimiento. Las autobiografías del Papa Pío II (escrita en los años 1460), Benvenuto Cellini (que escribía en los 1560), y el físico milanés Girolamo Cardano (escrita en 1575), corrían paralelas con el desarrollo de la pintura de autorretrato en la misma zona y en el mismo período (Pinturicchio, Vasari y Tiziano, por ejemplo). Las afinidades entre la manera que tuvo Cardano de presentarse a sí mismo y la de Montaigne son especialmente sorprendentes. La obra de Cardano incluye capítulos sobre su salud, sus rasgos externos («una voz más bien demasiado aguda... una mirada fija, como meditativa»), y «las cosas que me causan placer», entre las que se cuentan pescar, la soledad y la lectura histórica. Sin embargo, ninguna de las tres autobiografías italianas se hallaba impresa en la época en que Montaigne escribía. La coincidencia temporal entre Cellini, Cardano y Montaigne sugiere que la conciencia de la individualidad es un fenómeno social.

Coherente con su franqueza, en otros respectos, fue la

actitud de Montaigne hacia el sexo, o *l'action genitale* como él lo llamaba. Uno de sus ensayos, «Acerca de la fuerza de la imaginación», trata esencialmente de la impotencia, que interpretaba en términos psicológicos, y no, al modo de tantos contemporáneos suyos, como resultado de la hechicería. Montaigne explicaba la impotencia por medio de la ansiedad y la consiguiente conciencia de sí mismo que inhibe la acción, haciendo notar, en este punto como en su reflexión sobre los tics nerviosos, la independencia de nuestros cuerpos con respecto a nuestra voluntad (1.21).

Su examen más amplio de la sexualidad se produce en el ensayo «Acerca de unos versos de Virgilio» (versos muy explícitos del libro octavo de la *Eneida*, que describen a Venus y Vulcano haciendo el amor). El ensayo plantea el problema del tabú sexual en la propia cultura de Montaigne, tabú que él considera muy extraño:

> «¿Cómo podría considerarse el acto de la generación natural, necesario y honesto, si no osamos hablar de él sin embarazo, y lo omitimos de la conversación seria? Somos lo bastante atrevidos para pronunciar palabras como matar, robar, traicionar; sólo pronunciamos esa otra palabra, sin embargo, en susurro... ¿Es que no somos brutos, para llamar «brutal» al acto que nos engendra?» (3.5).

Es difícil decir en qué medida era reciente dicho tabú en la época de Montaigne. Hay ciertas razones para insinuar que se había hecho más intenso según avanzaba el siglo dieciséis de lo que lo había sido en tiempos de Rabelais. En la época de Montaigne, según señala en dicho ensayo, un papa podía sentir disgusto ante la desnudez de las estatuas clásicas que poblaban Roma.

Lo que llama la atención en este ensayo en concreto es, en primer lugar, la decisión de Montaigne al discutir, serena y públicamente, algo que había llegado a ser el más privado de los temas (muchos de sus contemporáneos

rompieron el tabú, pero, que sepamos, ninguno lo discutió), y, en segundo lugar, su manera comparativa de abordarlo. Examina las actitudes *ante la sexualidad en las distintas* culturas; hay partes del mundo donde la desnudez es la norma, donde hay culto al falo, o donde comer es una actividad con las mismas connotaciones de vergüenza y carácter privado que el sexo tiene para nosotros. Montaigne examina ese panorama de la diversidad humana con serena e irónica curiosidad. Su actitud general hacia *las demás culturas es el tema del* capítulo siguiente.

Capítulo 7
Montaigne como etnógrafo

Una de las más sorprendentes características de Montaigne (al menos para nosotros, lectores de finales del siglo veinte) es la extensión y profundidad de su interés por otras culturas, su independencia por respecto al etnocentrismo, combinada con una aguda conciencia del etnocentrismo de los demás. Su ensayo sobre la costumbre registra una sociedad tras otra donde lo que los europeos consideran extravagante, cómico o vergonzoso es visto como normal: «donde las vírgenes muestran sus partes privadas abiertamente... donde hay prostitución masculina... donde las mujeres hacen la guerra... donde las mujeres orinan de pie, y los hombres agachados», y concluye que «las leyes de la conciencia, que decimos derivan de la naturaleza, derivan de la costumbre... lo que está fuera del círculo de la costumbre se piensa que está fuera del círculo de la razón» (1.23).

Todavía más célebre es su ensayo acerca de los caníbales, en el que ofrece una descripción detallada de algunos de los indios de Brasil, recién descubiertos: su alimentación, viviendas, canciones y danzas. Montaigne ob-

serva que esos brasileños no *tienen* «comercio, ni conocimiento de la escritura, ni aritmética, ni magistrados, ni subordinación política... ni riqueza ni pobreza, ni contratos, ni herencias... ni vestidos, ni agricultura, ni metales». Sin embargo, se niega a llamarlos bárbaros o salvajes. Si son «salvajes» *(sauvages)*, lo son sólo en el sentido en que llamamos «salvajes» a ciertas frutas: porque son naturales, y no domésticas (1.31)[1].

Después de leer pasajes como ése, nos sentimos tentados a describir a Montaigne como un antropólogo, o al menos como un «precursor» de la moderna antropología social. El peligro está, si procedemos así, en discriminar mal entre el contexto cultural en el que fue fundada la antropología social, a finales del siglo diecinueve, y el de la época de Montaigne. Este escribía como moralista, y los antropólogos modernos, en general, no lo hacen así. Por dicha razón sustituiremos en este capítulo la palabra «antropólogo» por el término más vago de «etnógrafo».

La etnografía, en el sentido de curiosidad por las costumbres exóticas, era sin duda floreciente en tiempos de Montaigne. Esa curiosidad no había sido infrecuente a finales de la Edad Media, como los relatos de Marco Polo acerca de China nos recuerdan, o los viajes de «Mandeville», que eran ficticios pero que fueron tomados como reales, y, al parecer, ampliamente leídos. En el siglo dieciséis, el interés por lo exótico parece haberse acentuado, como atestigua la popularidad de la obra *Costumbres de las distintas naciones*, compiladas por Johann Boehm, canónigo de Ulm.

Hay dos razones obvias para esa inclinación. La primera es el resurgimiento de la antigüedad clásica. Los griegos antiguos habían mostrado un gran interés por las demás culturas. Sócrates, como nos recuerda Montaigne,

---

[1] Obviamente, en castellano llamaríamos a esas frutas más bien «silvestres», adjetivo que no aplicaríamos a los hombres no-civilizados. Pero el inglés usa la misma palabra *(wild)* para ambos casos, lo que permite frases como ésta, extraña en castellano *(N. del T.)*.

consideraba el mundo entero como su ciudad natal, y los estoicos tenían ideales cosmopolitas semejantes. Heródoto, que fue muy estudiado en el siglo dieciséis, tenía un ojo perspicaz para el detalle etnográfico; él fue quien registró el hecho de que en Egipto, a diferencia de Grecia, las mujeres llevaban cargas sobre la cabeza y orinaban de pie. Además de pormenores acerca de costumbres exóticas, los clásicos ofrecieron esquemas conceptuales para interpretarlas. Los escritores del siglo dieciséis que discutían si los indios de América eran «esclavos por naturaleza», o si aún vivían en la Edad de Oro —antes de la introducción de la propiedad privada— contemplaban a los indios con ojos clásicos.

El interés por las costumbres extrañas fue también alentado, naturalmente, por el descubrimiento de América. Los libros acerca del descubrimiento dedicaban a menudo capítulos al modo de vida de los indios, ya fuese la actitud del autor de simpatía, hostilidad, o neutralidad. Un ejemplo bien conocido es la *Historia general de las Indias* (1552), del clérigo español Francisco López de Gómara. La dedicatoria de la obra al emperador Carlos V compendia la actitud de Gómara. Antes de que los españoles llegaran —dice— los indios eran idólatras, caníbales y sodomitas. Interpreta la conquista del Nuevo Mundo, así como la conversión de sus habitantes al Cristianismo y al modo de vida español, como obra divina. Habría que añadir que el autor estaba al servicio de Hernán Cortés, el conquistador de Méjico.

Gómara era un apologista de la conquista española en general, y de la de Cortés en particular. Un relato muy distinto de las costumbres indias resulta de la obra *Historia del Nuevo Mundo* (1565), de Girolamo Benzoni. Milanés, y por ello sujeto él mismo al gobierno español, Benzoni, que había pasado catorce años en el Nuevo Mundo, condena la crueldad de los españoles y ofrece una descripción detallada y hecha con simpatía del modo de vida de los indios.

Los «brasileños» de Montaigne habían sido estudiados

detalladamente a lo largo de los veinte años, más o menos, antes de que él escribiera. Un alemán, Hans Staden, había sido capturado por los Tupinamba, y aprendió su lenguaje en tanto esperaba ser devorado, pero consiguió evadirse y publicó una relación de sus costumbres, curiosamente distanciada, en 1557. Montaigne no parece haber conocido la obra de Staden, pero sí conocía relatos acerca del Brasil de dos viajeros franceses, André Thevet y Jean de Léry. Thevet era franciscano; sus *Curiosidades de la Francia Antártica* (1558) mostraban considerable interés en el modo de vida *(manière de vivre)* de los habitantes del Brasil. Pensó que vivían «como bestias» *(brutalement)*. De todas formas, la comparación entre el Brasil y «nuestra Europa» —como Thevet la llama— no nos es totalmente favorable. Idólatras como son, los brasileños son, con todo, mejores que los «detestables ateos de nuestra época». Una observación semejante fue hecha por el protestante francés Jean de Léry, en su *Historia de un viaje a Brasil* (1578). Léry consideró a los brasileños como bárbaros, que ejemplificaban la corrupción de la naturaleza humana después de la Caída. Pero al mismo tiempo subrayaba lo que él llamaba su «humanidad», declarando que su vida pacífica, armonía y caridad eran como para avergonzar a los cristianos, en una época en que gentes inocentes estaban siendo objeto de una carnicería en Francia.

En su *Germania*, el gran historiador romano Tácito (siglo primero d. de C.) había descrito el valor y la sencilla vida viril de los bárbaros germanos, como reproche contra sus afeminados contemporáneos. De manera similar, Léry utilizaba a los brasileños para condenar la Matanza de San Bartolomé y otras atrocidades de las guerras religiosas francesas. Podríamos llamar a esta técnica el «síndrome de Germania». Puede encontrarse también en Ronsard, quien declaraba su deseo de abandonar Francia y sus trastornos para irse a las regiones antárticas, «donde viven salvajes y siguen felizmente la ley de la naturaleza»; y también en La Boétie, que escribió un poema la-

tino lamentándose de las guerras civiles, y expresando su deseo de comenzar una nueva vida en el Nuevo Mundo.

Ahora debemos volver a Montaigne, a quien estaba dirigido el poema de La Boétie, y preguntar en qué difería de sus contemporáneos. Montaigne leyó a Gómara, Benzoni, Thevet y Léry. De Gómara tomó información, no ideas. Mientras que Gómara había celebrado la conquista española de América, Montaigne, en su ensayo acerca de los carruajes, la denunció: «Tantas ciudades arrasadas hasta los cimientos, tantas naciones exterminadas, tantos millones de hombres muertos por la espada, y la parte del mundo más rica y hermosa trastornada en provecho del comercio de perlas y pimienta: ruines victorias» (3.6). Los españoles habían mencionado a veces el canibalismo de los indios como justificación para someterlos a esclavitud. La apología de los caníbales, de Montaigne, es en parte una crítica de la política española. Está más cerca de sus compatriotas Thevet y Léry que de Gómara. Como Léry, da muestras del «síndrome de Germania» y utiliza a los brasileños como una maza para golpear a su propia sociedad, tanto como a España. Trata el canibalismo desde el punto de vista de la mota en el ojo ajeno; «No me duele que notemos la horrenda barbarie de esos actos, pero me duele que, mientras juzgamos rectamente sus faltas, podamos ser tan ciegos a las propias. Creo que hay más barbarie en comer un hombre vivo que en hacerlo cuando ha muerto». Como Léry, Montaigne pasa a hacer comentarios acerca de la crueldad de las guerras de religión francesas (1.31).

Montaigne escribía como moralista, no como científico social. Procuraba influir en la conducta de sus lectores y usaba las naciones como sus *exempla*. Recomendaba viajar como uno de los mejores métodos de educación (de educación moral). «Tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres, nos adiestran a juzgarnos cuerdamente», a ver más allá de nuestras narices y comprender las limitaciones de nuestra razón (1.26).

El propio Montaigne emprendió un viaje, a Alemania,

Suiza e Italia, poco después de la publicación de los libros primero y segundo de los *Ensayos*. Es interesante ver cómo practicó lo que predicaba. Su diario patentiza las molestias que se tomaba para investigar, por dondequiera que iba, las costumbres y creencias locales. En Alemania, interrogó a los luteranos acerca de su teología; en Suiza, a los zwinglianos y calvinistas. En Verona, visitó una sinagoga y habló con los judíos acerca de sus ritos. Asistió también allí a la misa mayor de la catedral y observó —por una vez con sorpresa— como los italianos charlaban de espaldas al altar y con los sombreros puestos durante la ceremonia. En Toscana, dialogó con una mujer del campo que tenía reputación como poeta, y le pidió que le compusiera unos versos. En Roma, asistió a una circuncisión, un exorcismo y una procesión de flagelantes, haciendo notar —en razón del calzado que llevaban— que los flagelantes eran gentes pobres que probablemente se azotaban por dinero. Su mirada etnográfica se dirigió asimismo sobre la gente corriente. «Pasear por la calle», comentó, «es una de las más corrientes actividades de los romanos». En Francia, había conversado una vez con un brasileño (a través de un intérprete) y, en otra ocasión, con una docena de brujas; pero fue en Italia donde Montaigne tuvo sus mejores oportunidades para el trabajo de campo. En tales investigaciones podemos ver al escéptico práctico, que quiere averiguarlo todo por sí mismo, más bien que al escéptico metafísico, que duda de la evidencia de sus sentidos.

Montaigne no observaba meramente, sino que participaba, alimentándose a la manera de los lugares donde iba, «para experimentar por completo la diversidad de usos y costumbres» *(pour essayer tout à faict la diversité des moeurs et façons)*. Emplea el término *essayer* en el mismo sentido que en sus *Ensayos*. Otros viajeros de la época prestaron atención a las costumbres locales, debido al creciente interés por lo exótico. Pero lo que distinguía a Montaigne era el carácter reflexivo de su etnografía. Ridiculizó la estrechez de miras de la gente que tomaba

como universales leyes que no eran sino «municipales» (2.12). Emprendía el estudio de todas las costumbres del mismo modo, ya fueran brasileñas, romanas o gasconas. «Cada cual llama bárbaro a lo que no es conforme a su costumbre» *(Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage)* (1.31). Pero «cada costumbre tiene su función» *(chaque usage a sa raison)* (3.9). Aquí Montaigne no suena distinto de un sociólogo o antropólogo funcionalista moderno. En realidad, esto no es sorprendente, pues, de manera consciente o inconsciente, tanto él como éstos se inspiran en una tradición aristotélica. Toda cosa, según Aristóteles, procura su propia conservación, y toda cosa posee una función o «causa final». Esta creencia de Montaigne subyace a su oposición al cambio de las leyes. Pensó que era mejor confiar en la costumbre que en la falible razón humana.

En este sentido era Montaigne un relativista. Donde más completamente exploró el relativismo fue en su «Apología de Raimundo Sabunde». En ella señaló que no existen cánones universales de belleza humana. «Los indios la piensan negra, con gruesos labios y nariz chata... En Perú, las orejas mayores son las más hermosas, y se las estiran cuanto pueden». Similares observaciones acerca de la religión: «somos cristianos en virtud del mismo título por el que somos perigordinos o germanos», aunque pretendemos alegremente que las opiniones que sostenemos como resultado de dicho accidente han de ser las únicas correctas (2.12). En otro lugar de sus ensayos, Montaigne notó cosas semejantes a propósito de la posición de las mujeres. Como hemos visto, sabía bien que existían sociedades donde los hombres se prostituían y las mujeres iban a la guerra. Concluía que «Machos y hembras están fundidos en el mismo molde: hay poca diferencia entre ellos, excepto en virtud de la educación o la costumbre». La autoridad de los hombres sobre las mujeres no deriva de la naturaleza, sino de la «usurpación» (3.5).

Casi igualmente audaces fueron sus dispersas observa-

ciones acerca del vulgo. Para un noble francés de su época, tenía una capacidad poco habitual de admiración hacia el vulgo, así como de simpatía hacia sus sufrimientos, en aquel tiempo de procesos de brujas y guerras civiles. El vulgo *(le vulgaire)* era, según él pensaba, ignorante y fácilmente dispuesto a engañarse con las apariencias, pero era también espontáneo, próximo a la naturaleza, ofreciendo por ello, en ocasiones, muy buenos ejemplos de paciencia, constancia y prudencia, sin servirse para eso de Aristóteles o Cicerón. «He visto centenares de artesanos y campesinos más prudentes y más felices que los rectores de la universidad, y a quienes querría haberme parecido» (2.12). Los tales poseían, por instinto, una actitud acertada por respecto a la muerte. «Nunca he visto a ningún aldeado vecino mío angustiado por cómo transcurriría su última hora. La naturaleza le enseña a no pensar en la muerte hasta que ésta llega» (3.12). La etnografía de Montaigne empezaba en su propia tierra.

Montaigne fue más lejos aún, al criticar el etnocentrismo de la raza humana en su conjunto. «El hombre crea su imagen de la divinidad según la relación de ella con él» *(selon la relation à soy)*... «el hombre sólo puede imaginar según su capacidad». Puso en duda la presuntuosa afirmación de la superioridad humana por respecto a los animales. «Cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si no es ella la que está divirtiéndose conmigo, más bien que yo con ella? (2.12). Por supuesto, esta afirmación ha de ser tomada en su contexto. Como ya hemos visto más arriba (p. 13), Montaigne había usado los escritos de Plutarco acerca de la sabiduría de los animales como un modo de atacar las autocomplacientes afirmaciones acerca de la dignidad y la racionalidad del hombre. Sin embargo, esta forma de ver a los animales como un grupo que tiene tanto derecho a juzgarnos como nosotros a juzgarlos a ellos se desprende de sus opiniones relativistas generales. Podría decirse que considera a los animales como otra cultura, si su admiración por ellos no formase parte de su admiración por la naturaleza.

Ya hemos señalado que Montaigne no fue la primera persona en darse cuenta de la variedad de costumbres, creencias y normas humanas. Ni tampoco el primero que extrajo de esa observación conclusiones relativistas. El filósofo presocrático Jenófanes, que tuvo su momento culminante hacia el 530 a. de C., apuntaba que «los etíopes tienen dioses con narices chatas y pelo negro, y los tracios tienen dioses con ojos grises y cabello rojo», concluyendo (en un pasaje citado por Montaigne) que «si los bueyes y los caballos supiesen pintar, los caballos pintarían a sus dioses como caballos, y los bueyes como bueyes». Sexto Empírico oponía una costumbre a otra, lo mismo que oponía unos enunciados a otros, y suspendía el juicio. Boccaccio contaba la historia de los tres anillos, que simbolizaban las tres leyes dadas por Dios a los judíos, los cristianos y los musulmanes, creyendo cada uno de esos pueblos que la suya era la verdadera, «pero la cuestión sigue siendo la de cuál de ellos tiene razón» (*Decamerón*, 1.3). En la Francia de la segunda mitad del dieciséis, las guerras ideológicas alentaban el relativismo, así como la admiración por otras culturas más felices.

Montaigne reaccionó de dos maneras distintas en distintas ocasiones, pues no era un relativista completo. A veces escribía desde el punto de vista de su propia cultura, al declarar, por ejemplo, que «la habilidad y ocupación más útil y honrosa para una mujer es el cuidado del hogar», como si nada supiera de las diferencias en la división sexual del trabajo (3.9). A veces intentaba erigirse como juez entre culturas distintas, como cuando sugiere que los italianos daban una libertad excesivamente reducida a sus mujeres, mientras que los franceses les daban demasiada (3.5). En otros momentos, consideró igualmente buenas a culturas diferentes. En otras ocasiones, criticó la cultura misma, desde el punto de vista de la naturaleza, arguyendo que los indios eran mejores que los europeos porque «nosotros hemos abandonado la naturaleza» y ellos viven cercanos a ella (3.12).

Tales incoherencias serían preocupantes si Montaigne

pretendiera ser un *filósofo sistemático*. Pero no era así. Como su admirado Sócrates, su función había de ser la de un tábano, y la de sembrar dudas donde había seguridades satisfechas. Podemos decir que estaba menos estrechamente atado a su *propia cultura* que la mayoría de sus contemporáneos —y que la mayoría de nosotros—, y de sus reflexiones sobre la variedad humana sacaba consecuencias de más amplio alcance que la mayoría. Con sus notables dotes para *apreciar el punto de vista* de los demás —incluso el de los gatos—, se tomó la molestia de registrar la impresión que la cultura francesa había producido en tres brasileños, la sorpresa de éstos ante el hecho de que hombres armados «estuvieran *sometidos* a la obediencia de un niño» (Carlos IX), o que los pobres mendigasen a las puertas de los ricos «y no les agarrasen por el cuello, o prendieran fuego a sus casas» (1.31). Montaigne extraía las consecuencias subversivas de *comprender* que los brasileños encontraban a los franceses tan extraños al menos como los franceses a ellos. En una época en que muchos artistas creían en una belleza ideal que podía calcularse matemáticamente, él hacía notar que dicho *ideal era* puramente local, y estaba dispuesto a observar lo mismo a propósito del cristianismo. En un tiempo en que los europeos se felicitaban por su descubrimiento de la imprenta y la pólvora, les recordaba que «otros hombres, *en el otro* confín del mundo, en China, habían disfrutado de ellas mil años antes» (3.6). A falta del acostumbrado etnocentrismo, la actitud de Montaigne hacia la historia tenía que ser, asimismo, muy poco convencional.

Capítulo 8
Montaigne como historiador

La conciencia que Montaigne tenía de la diversidad humana se proyectaba sobre el tiempo, además de sobre el espacio. Entre sus libros favoritos figuraban las historias de Heródoto, Livio y Tácito, los *Comentarios* de César (en otros términos, sus memorias), y las *Vidas* de Plutarco. También estimaba la crónica de Froissart de la Guerra de los Cien Años, y la de Commynes acerca de las guerras de Luis XI y Carlos el Temerario, así como admiraba la *Historia de Italia* de Francesco Guicciardini, una de las obras maestras históricas del Renacimiento. Sus intereses se extendían desde la historia local hasta la mundial, desde los *Anales de Aquitania* de Bouchet hasta la *Historia del Gran Reino de China* de González de Mendoza.

Montaigne creía que el estudio de la historia era un ingrediente esencial en la educación de los niños (pensaba en los niños de la nobleza), porque la lectura de la historia le permite a uno frecuentar la compañía de «los más elevados espíritus, que vivieron en las mejores épocas»

(1.26). Por «*mejores* épocas» quería decir las antiguas Grecia y Roma, como muestran sus ejemplos. Catón el joven era «un modelo escogido por la naturaleza para hacer ver hasta dónde pueden llegar la virtud humana y la constancia» (1.37). El ensayo acerca de «tres buenas mujeres» trata de tres matronas romanas, y va seguido por otro acerca de los «hombres más excelentes» que hayan existido, a saber, Homero, Alejandro Magno y el general tebano Epaminondas (2.35, 2.36). En tal lectura, lo importante es aprender virtud, no fechas. Un buen maestro «imprimirá en las mentes de sus alumnos no tanto la fecha de la destrucción de Cartago, cuanto la moral de Aníbal y la de Escipión» (1.26). Al insinuar que la historia enseñaba la virtud a través del curso de las vidas de individuos ejemplares, Montaigne estaba siendo claramente un hombre de su época. Su relativismo cualtural era superado por su admiración hacia la antigüedad clásica. Sólo el último ensayo acerca de los carruajes sugiere que el valor y constancia mostrados por los mejicanos y peruanos en su resistencia contra los españoles igualaba «a los más famosos ejemplos antiguos» (3.6).

La elección como héroes de Alejandro, Catón y Escipión también era bastante convencional en tiempos de Montaigne. Más insólita era su inclusión de Homero y Sócrates en la misma clase que los dirigentes políticos (ver más arriba, p. 52). También lo era su sugerencia —por anodina que pueda parecer hoy— de que la razón principal para leer libros de historia era la de que, en ellos, podía encontrarse el conocimiento general del hombre «la variedad y verdad de sus condiciones íntimas, más vivazmente y más completamente que en ninguna otra parte» (2.10). En otros términos, Montaigne sugería que la historia no sólo enseñara virtud, sino también psicología, descubriendo, por ejemplo, «cómo lloramos y reímos a la vez», al saber que el duque René de Lorraine lloró la muerte de su enemigo Carlos el Temerario (1.38). Aunque encontraba demasiado cínicos los comentarios del autor, Montaigne se deleitaba con la *Historia de Italia* de

Guicciardini porque estaba repleta de máximas acerca de la naturaleza y motivos humanos.

La historia enseña psicología porque la naturaleza humana, pese a la diversidad de costumbres y las diferencias entre un individuo y otro, es esencialmente la misma. Esta era la justificación de que Montaigne se estudiase a sí mismo: «todo hombre lleva en sí la forma completa de la condición humana»: «forma» en su sentido aristotélico de modelo y de energía (3.2) «Hay una sola y misma naturaleza que sigue su curso» *(qui roule son cours)*. «Cualquiera que haya juzgado cuidadosamente el presente puede extraer conclusiones válidas acerca del futuro y el pasado» (2.12).

Al mismo tiempo, Montaigne era consciente del cambio, casi hasta extremos de obsesión. Resulta coherente que su lectura favorita de infancia hubiera sido las *Metamorfosis* de Ovidio, puesto que el cambio es, junto con otras formas de diversidad, un tema central de sus ensayos. Usa una extraordinaria variedad de términos para describirlo; entre los adjetivos: *caduque*, *coulant*, *roulant*, *labile*, *mobile*, *fluant*, *remuant*, *vagabonde*, *ondoyant*. Entre los nombres: *alteration*, *agitation*, *branle* («danza»), *corruption*, *decadence*, *declinaison*, *decrepitude*, *fluxion*, *inclination*, *instabilité*, *mouvement*, *mutation*, *passage*, *remuement*, *revolution* (pero no en sentido político), *variation* y *vicissitude*. En esta danza de palabras, puede ser útil diversificar algunos de los distintos movimientos, formulando distinciones que están implícitas en Montaigne, aunque nunca formalmente expresas.

Empecemos con el autor mismo, y lo que él llama su propia «inestabilidad». «Lo que ahora me complace, pronto me será molesto... mi juicio fluctúa, yerra» (2.12). Esto suena como una descripción defensiva de un giro individual de personalidad, pero otros pasajes muestran que Montaigne se refería a la condición humana. Es siempre difícil seguir «una senda tan borrosa como la del alma». El yo es un modelo que no se está quieto al retratarlo. Cuando uno lo enfoca, se difumina. Por consiguiente, lo

que se necesita es una pintura móvil, un relato. «No describo la esencia sino el viaje... de día a día, de minuto a minuto» (3.2).

No *sólo* cambia el individuo. A las sociedades les pasa lo mismo. «La inestabilidad es lo peor que hallo en nuestro estado; nuestras leyes no pueden adoptar una forma más estable que la de nuestras ropas» (2.17). También las ideas cambian: a veces se impone una opinión, a veces otra. «Las creencias, juicios y opiniones de los hombres... tienen sus revoluciones, sus estaciones, sus nacimientos y muertes, como los repollos» (2.12). La moral cambia. Montaigne creyó que los hombres de su época eran menos honrados que antes, simuladores y disimuladores. «Nuestras costumbres están extremadamente corrompidas, con una fuerte tendencia a deteriorarse» (2.17). Montaigne volvía a menudo sobre el tema de la corrupción de su tiempo, puesta de manifiesto, por ejemplo, en las guerras civiles. Sin embargo, aclaró que él pensaba que dicha tendencia era puramente local. «Sería absurdo argüir hoy la decadencia y decrepitud del mundo a partir de la prueba de nuestra propia debilidad y decadencia». Eso sería mero etnocentrismo, desmentido por el descubrimiento del Nuevo Mundo, que es aún *joven en* una época en que *nosotros* somos viejos (3.6). Montaigne usa los adjetivos «viejo» y «joven» en un modo literal, no metafórico. «Las enfermedades y otras disposiciones de nuestros cuerpos se advierten asimismo en los estados y gobiernos: los reinos y las comunidades, al igual que nosotros, nacen, se desarrollan y decaen con los años» (2.23).

Desde su punto de vista olímpico, era claro para Montaigne que la corrupción de costumbres en Francia, y su vejez, no eran más que una ínfima parte del flujo universal. «Todas las cosas están en perpetuo movimiento, cambio y variación» (2.12). «El mundo está en movimiento perpetuo» *(le monde n'est qu'une branloire perenne).* «Todo en él se mueve sin cesar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto... La misma constancia no es sino una danza en tiempo más lento *(un branle plus*

languissant)» (3.2). Ciertos cambios pueden retardarse, al menos durante algún tiempo. Los individuos forman hábitos y las sociedades costumbres. Las leyes —observó en una ocasión— «como nuestros ríos, se hacen mayores y más nobles según corren *(grossissent et s'ennoblissent en roulant)»* (2.12). También las vio como rocas de relativa estabilidad en medio del flujo universal, no enmendables por la falible razón humana. Con todo, la mayoría de los cambios son tan tristemente inevitables como la vejez.

¿Hasta qué punto era insólito ese sentido del cambio propio de Montaigne? La idea de la mutabilidad universal era un lugar común clásico. El filósofo griego Heráclito, que tuvo su auge hacia el 500 a. de C., sostenía, como el propio Montaigne nos recuerda, que «no podemos bañarnos dos veces en el mismo río». Los estoicos subrayaron la inconstancia de los asuntos mundanos, a la que el hombre ideal habría de responder con su constancia interior, y Séneca, en particular, manifestó un sentido muy agudo del paso del tiempo. Fue asimismo Séneca quien ideó la analogía —más tarde convertida en lugar común— entre los cambios del cuerpo humano, desde la infancia hasta la vejez, y los cambios en el «cuerpo político», el estado. Otros escritores clásicos, como Salustio y Juvenal, abundaron en afirmaciones acerca de la corrupción de las costumbres, el cambio desde una sencillez primitiva hacia un lujo decadente. Todos estos temas se reiteraron con frecuencia en el siglo dieciséis. Muchos franceses coincidían con Montaigne en estimar que vivían en una época de decadencia, aunque, a diferencia de él, algunos habrían añadido que se trataba de la vejez del mundo en su conjunto.

Ciertos contemporáneos de Montaigne mostraban una sensibilidad especial ante determinadas clases de cambio. Los protestantes tenían conciencia de los cambios en la Iglesia, y en especial de la gradual decadencia desde una pobreza y sencillez «primitivas» hacia la riqueza y la corrupción: decadencia que ellos creían posible revocar. Un

grupo de juristas franceses estaba particularmente interesado por los cambios en las leyes y costumbres. En el Renacimiento se había producido un movimiento de estudio del antiguo derecho romano con el fin de resucitarlo, pero cuanto más estudiaban derecho romano, mas conscientes se hacían esos hombres de que el derecho romano no era apropiado para su sociedad porque los tiempos habían cambiado. En este sentido, eran relativistas. «La diversidad de las leyes es debida a la diversidad de conductas que se origina en los pueblos según la diversidad de las regiones y ambientes», escribió un miembro de ese grupo, el amigo de Montaigne Etienne Pasquier. En su *Método para el fácil entendimiento de la Historia*, Jean Bodin, otro miembro de dicho grupo, declaró «lo absurdo que es intentar establecer principios de jurisprudencia universales a partir de las leyes romanas, que estuvieron sometidas a cambio en el término de un breve período». Recomendaba el estudio de la historia universal de un modo sistemáticamente comparativo, con el fin de explicar «los comienzos, el desarrollo, las condiciones, el cambio y la decadencia de todos los estados». Con mayor amplitud, el estudioso de los clásicos Louis Le Roy dedicó un tratado completo al problema del cambio: su *Vicisitud, o variedad de las cosas en el Universo* (1575), obra que trata tanto de las lenguas y las artes como de las leyes y los imperios, y de otras culturas —incluyendo a los árabes— tanto como de los griegos y los romanos. El esquema conceptual básico de Le Roy era el del cambio cíclico: de la rudeza al refinamiento, y del refinamiento a la corrupción.

En la interpretación de la historia de Le Roy, la ascensión y la caída de las armas y las letras, los imperios y las civilizaciones, suceden por lo común de manera simultánea. Por su parte, Pasquier creía que «las comunidades políticas crecen con las armas y decaen con las letras», opinión que parece haber sido compartida por Montaigne. «Escribir parece ser un síntoma de una época desequilibrada. ¿Cuándo hemos escrito tanto como lo

hacemos a partir de nuestros trastornos? ¿O cuándo lo hicieron los romanos como en el período de su decadencia?» (3.9). Le Roy advertía una pauta providencial en las «vicisitudes» de la historia; en ese sentido, creía en el progreso: una espiral más bien que un ciclo. Bodin, por su parte, apreció pautas numerológicas en la historia del mundo, que él creía influida por los astros. Montaigne era más modesto y más escéptico. Le bastaba con describir el cambio; no presumía de ofrecer una explicación.

Podría parecer claro que el relativismo histórico y geográfico de Montaigne no era cosa exclusiva suya. Se trataba de una actitud compartida con un grupo de estudiosos, especialmente juristas, de su generación —más o menos—; un grupo al que pertenecía por formación, primitiva dedicación profesional y conocimientos personales. Sus reflexiones acerca de la historia del derecho, el lenguaje y otras instituciones se apoyaban en conocimientos menores que los de Pasquier y, posiblemente, que los de algunos otros estudiosos. Sus ideas no llegaron a constituir una teoría de altos vuelos, como las de Bodin y Le Roy.

Pero por otra parte la visión de Montaigne era más amplia que la de aquéllos, y quizá también más profunda. Combinaba el sentido relativamente preciso del cambio institucional, característico de los estudiosos del derecho antiguo, con el sentido del fluir más universal expresado por filósofos como Séneca y poetas como Ronsard, y, un poco más adelante, por el italiano Marino, el español Quevedo, y cierto número de escritores franceses menores. A diferencia de los filósofos estoicos y neo-estoicos, pensó que no sólo el mundo, sino también el yo, era huidizo, siendo la propia constancia un cambio en tiempo más lento. De entre sus contemporáneos, sólo el físico italiano Girolamo Cardano (ver más arriba, p. 57) se le acercó en cuanto a su sentido de la elusividad de un yo siempre cambiante. Aunque pueden encontrarse paralelos para prácticamente todas las ideas acerca del cambio que hallamos en Montaigne, la combinación de ellas, jun-

to con su profunda relación con el tiempo, es peculiarmente *suya*.

Esta preocupación por el proceso, la decadencia, la tranformación, se refleja y se expresa a la vez en sus ensayos, siendo sus aparentes incoherencias y digresiones otras tantas *maneras* de captar el movimiento de un alma en persecución de la verdad. Hasta qué punto era Montaigne un estilista consciente, que hermanaba la originalidad del contenido con la de la forma, lo veremos en el capítulo *siguiente*.

Capítulo 9
La estética de Montaigne

Montaigne no pretendió ser un artista literario: todo lo contrario. No deseaba que la gente discutiera el lenguaje de sus ensayos, sino su contenido. Declaró que apuntaba simplemente sus pensamientos según se le ocurrían. «Comienzo en general sin un plan; la primera palabra produce la segunda» (1.40). «Hablo con el papel, como hablo con la primera persona que me tropiezo» (3.1). Habría fruncido el ceño, sin duda, si se le hubiera sugerido que tenía una «estética», término que no se usaba en el siglo dieciséis. Sin embargo, manifestó con energía y de manera relativamente no convencional opiniones acerca del lenguaje de los demás. A la luz de tales comentarios, sus propios ensayos se nos aparecen cada vez más como arte literario consciente.

«El lenguaje que prefiero», declaró Montaigne, «es un lenguaje sencillo, el mismo para escribir que para hablar, rico, vigoroso, lacónico y expresivo *(un parler succulent et nerveux, court et serré)*, no delicado y afectado, sino vehemente y brusco (...) libre, suelto y atrevido *(desreglé, descousu et hardy)*... no a la manera de los dómines,

frailes o abogados, sino a la de los soldados *(non pedantesque, non fratesque, non pleideresque, mais plustost soldatesque)»* (1.26).

En otras palabras, Montaigne estaba en contra de la jerga, las reglas estrictas, la grandilocuencia y la afectación: contra las «elevaciones fantásticas españolas y petrarquistas» de algunos poetas de su tiempo, y contra las que llamaba «sutilezas vanas», como escribir poemas en forma de alas o hachas, como habían hecho algunos poetas clásicos tardíos, así como renacentistas (y como volverían a hacer los poetas «metafísicos» ingleses y los «barrocos» franceses).

La poesía de que disfrutaba Montaigne era la de sus contemporáneos Ronsard y Du Bellay, así como la que llamaba «poesía popular» *(la poësie populaire)*, pensando, por ejemplo, en las *villanelles* de su Gascuña natal, o en los cantos de pueblos sin escritura (poseía transcripciones de algunos cantos de amor y de guerra de los indios del Brasil). En cuanto al estilo de prosa, fue lo bastante audaz como para rechazar a Cicerón, el modelo de latín literario para tantos de sus contemporáneos, por «pesado» *(sa façon d'escrire me semble ennuyeuse)*, y encomiar a los cronistas medievales Froissart y Commynes por su sencillez, su *franche naïfveté* como él dice. De modo semejante, alabó a Amyot, el traductor francés de Plutarco, por la sencillez *(naïfveté)* y pureza de su lenguaje. (El término *naïfveté* no parece haber tenido las connotaciones paternalistas que luego adquirió.)

Que Montaigne alabe la sencillez y el escribir como se habla no es tan fácil de interpretar como puede parecer. Se oponía a la extravagancia retórica, pero no se oponía a la retórica. No rechazó todos los modelos clásicos junto con Cicerón, y menos aún rechazó los modelos literarios en su conjunto. Al encomiar *un parler succulent et nerveux, court et serré*, seguía de hecho un modelo literario y se hacía eco de la recomendación de Erasmo: «un estilo grave, conciso y recio» *(dicendi genus solidius, astrictius, nervosius)*. Y había más de un modelo clásico que

podía seguirse. «Mi inclinación», confesaba Montaigne, «es imitar el estilo de Séneca» (2.17). No se trataba sólo de una cuestión de inclinación puramente personal. En la segunda mitad del dieciséis, Séneca se había puesto de moda como estilista, al igual que se había puesto de moda como moralista. La llamada «zancada de Séneca», la construcción relativamente descuidada e informal de sus frases, atrajo a Muret, Lipsio y otros, además de a Montaigne. Es cierto que Séneca no escribe como Froissart, sino en un estilo más pulcro. Pero lo importante para Montaigne era lo que el estilo de ambos escritores tenía de común. No escribían períodos complejos con muchas oraciones subordinadas al modo de Cicerón, sino que ensartaban sus cláusulas mediante «y», con preferencia a «por consiguiente», dando una impresión de menor formalismo.

Esa falta de formalismo se adecuaba a lo que Montaigne intentaba hacer. Como le importaba más Bruto en su casa que en el campo de batalla, le convenía a su prosa cambiar el uniforme por un vestido desabrochado (*descousu*, uno de los adjetivos empleados por Montaigne para referirse a su propio estilo, significa literalmente «descosido»). Rechazaba la retórica complicada como rechazaba las ceremonias complicadas. En cierta ocasión, describió su propio estilo diciendo que era «cómico y doméstico» *(un stile comique et privé)*. «Cómico» no significaba que intentara provocar la risa del lector: la palabra tenía un sentido técnico. Los autores dramáticos clásicos empleaban un estilo «elevado» o artificial en sus tragedias, que se ocupaban de la vida pública de los grandes personajes, pero usaban un estilo «humilde» o corriente *(sermo humilis)* en sus comedias, que se referían a la vida privada de la gente normal. Montaigne seguía las pautas clásicas de lo que era adecuado («decorum») al escribir en tono de conversación acerca de una «vida corriente, sin nada especial», según decía que era la suya.

En todo caso, el estilo bajo poseía considerables ventajas para los propósitos de Montaigne. La construcción

descuidada de la frase era coherente con su método de yuxtaposición de ideas y deliberada suspensión del juicio. El estilo bajo tenía una palabra para cada cosa, mientras que el estilo elevado poseía un vocabulario mucho más restringido. Una de las críticas que Montaigne dirigía contra los historiadores antiguos y modernos era la de que prescindían de informaciones importantes por creerlas poco dignas y no ser capaces de expresarlas en estilo elevado *(pour ne la scavoir dire en bon Latin ou François)*. Froissart y Commynes daban en el blanco porque no apuntaban tan alto.

Otra ventaja del estilo humilde es que un rasgo coloquial bien empleado es instrumento adecuado para una de las actividades literarias favoritas de Montaigne, la de rebajar las pretensiones humanas; de un golpe, hace bajar al lector a la tierra. Los hombres pueden creer que viven en el centro del universo, pero la tierra es simplemente «el piso bajo de la casa» *(dernier estage du logis)*. Los imperios se desarrollan y decaen «como repollos» *(comme des choux)*. Por supuesto, Montaigne está preparado para volver ese arma contra sí mismo. Sus esfuerzos literarios son «garabatos», «fardos» *(fagotage)* o «estofado» *(fricassée)*. Pero el uso de un término como «estofado» no debería entenderse como si quisiera decir que a Montaigne no le interesaba la cocina.

No hay por qué pensar que Montaigne se sentara un buen día en su torre con la idea de escribir «ensayos». Dado que muchos de los ensayos iniciales son poco más que un mosaico de citas de Séneca y otros autores, parece como si los ensayos surgiesen de una práctica común en el siglo dieciséis: la de hacerse con un «almanaque» de frases memorables e informaciones útiles. No habría sido el único libro compuesto de este modo. Erasmo publicó una colección de adagios clásicos, junto con su propio comentario, y esos comentarios fueron haciéndose más extensos de edición en edición, de tal manera que sus observaciones a las tres palabras latinas del proverbio *Dulce bellum inexpertis* («La guerra es grata para quien no la co-

noce» acabaron por ser lo que podríamos llamar un «ensayo» en alabanza de la paz. De manera semejante, Montaigne fue prestando cada vez menos atención a las citas que había reunido, y cada vez más a sus propias reacciones y reflexiones.

La idea de publicar un conjunto de discursos acerca de asuntos variados en un único volumen no era nueva en tiempos de Montaigne. Por ejemplo, a finales del siglo quince, el humanista y poeta italiano Angelo Poliziano había publicado sus «Misceláneas». Un nombre corriente para este género era el de «discursos», como en el caso de los *Discorsi* acerca de (o, mejor dicho, en torno a) los primeros diez libros de la historia de Roma de Livio, o bien los *Discours politiques et militaires* publicados en 1587 por el caballero y jefe militar hugonote François de la Noue. En su traducción italiana de 1590, los ensayos de Montaigne fueron titulados «Discursos morales, políticos y militares». El género del discurso era un resurgimiento de la *diatriba* griega, que puede definirse como una corta reflexión acerca de un tema moral, escrita en forma vivaz, directa y amena, de manera que el lector tenga la impresión de estar escuchando al autor. Las *Moralia* de Plutarco, uno de los libros favoritos de Montaigne, era una colección de «diatribas» en dicho sentido. Lo mismo ocurría con la *Silva* («selva», otro término para «miscelánea») del caballero español Pedro Mexía, cuyos 120 discursos tratan muchos de los temas históricos y morales de que trata Montaigne: de Heráclito y Demócrito, de la crueldad, de la continencia de Alejandro y Escipión, etc. El libro de Mexía se tradujo al francés en 1557, y Montaigne lo conocía.

Aparte de la diatriba, la forma de los ensayos tiene deudas con otros géneros literarios clásicos. Tiene mucho en común con el soliloquio —del que es ejemplo el del emperador Marco Aurelio— y también con la carta abierta. Un caso que Montaigne conocía bien era el de las *Cartas a Lucilio* de Séneca (que eran, como notó Bacon, «meditaciones dispersas» o ensayos), y estaba asimismo fami-

liarizado con algunas colecciones de cartas italianas del siglo dieciséis. Algunos de sus ensayos estaban dirigidos, como si fueran cartas, a personas conocidas suyas: *Acerca de la educación de los niños*, a Diane de Foix, y *Acerca de la semejanza de los niños con sus padres*, a Madame de Duras. Otro género que deja su huella en los ensayos es la paradoja: así, el elogio de la ignorancia que podemos hallar en Plutarco y en ciertos escritores del dieciséis conocidos por Montaigne, tales como Agrippa, Gelli y Landi, por no mencionar el *Elogio de la Locura* de Erasmo.

Al margen de la diatriba, la carta, el soliloquio y la paradoja, Montaigne fue desarrollando gradualmente una forma de su propia cosecha, que se distingue sobre todo, no por su extensión o asunto, sino por el intento del autor de captarse a sí mismo en el acto de pensar, ofreciendo el proceso del pensamiento, *le progrez de mes humeurs*, más bien que sus conclusiones. Por ello dio a la colección el título, entonces insólito, de *ensayos:* «esfuerzos», «tentativas», o también, quizás, «experiencias». En este sentido fue Montaigne creador de un nuevo género literario.

El ensayo, en su sentido personal, era un calzado hecho justamente a la medida del pie de Montaigne, un género que iba a permitirle hablar de sí mismo, poner en cuestión lo que otros daban por cierto sin comprometerse él mismo con ninguna solución, y hacer digresiones. La digresión era una figura retórica típica, pero no a esta escala. Su libro es en muchos aspectos notablemente abierto, franco y directo, y nos habla a través de los siglos como pocos libros del siglo dieciséis lo hacen.

En otros aspectos, sin embargo, la obra es extremadamente opaca, reticente, paradójica y ambigua. Los rótulos de ciertos ensayos no parecen tener nada que ver con sus contenidos. «Costumbres de la isla de Cea» trata ampliamente del problema del suicidio; «Acerca de algunos versos de Virgilio», de las actitudes hacia el sexo; «Acerca de los carruajes», del Nuevo Mundo; «Acerca de la cojera», de la brujería. En estas ocasiones, siempre es posi-

ble que la digresión se le escape del ensayo, pero es más probable que Montaigne planease darle una sorpresa al lector. También puede estar poniéndole las cosas difíciles al censor, y asegurándose de que no va a condenarle alguien que sólo se tome la molestia de leer los encabezamientos de los capítulos.

Otra paradoja es que el libro de Montaigne está atestado de citas (1.264 de clásicos latinos, y aproximadamente 800 de proverbios y fuentes similares), y sin embargo sugiere que las generalizaciones son imposibles, e incluso que «nunca ha habido dos opiniones idénticas en el mundo, como no hay dos pelos o dos granos idénticos» (2.37). O dos gotas de agua, podríamos decir. Es típico de Montaigne poner un proverbio al revés de ese modo, como también es típico de él colocar las citas en un contexto tal que transmitan un significado distinto del que tienen en el autor original. Por lo demás, alega escribir mediante una especie de asociación libre («la primera palabra produce la segunda») siendo así que sus ensayos poseen, de hecho, una estructura formal: frecuentemente, la de un viaje en círculo a cuyo término nos vemos impelidos a vislumbrar nociones y costumbres habituales desde una perspectiva inhabitual. Como en una sinfonía, reaparecen temas, y aparentes digresiones y paréntesis sugieren a menudo conclusiones nunca abiertamente enunciadas. En una ocasión advirtió al lector que contase con ello: «Expreso mis opiniones aquí hasta el punto en que la costumbre me lo permite; señalo con el dedo lo que no puedo decir abiertamente» (3.9).

Como Sócrates, Montaigne aparenta no tener opiniones, manejando de hecho, a veces, al lector. Al igual que el cortesano ideal de Castiglione, Montaigne se esforzó considerablemente por conseguir el efecto de la espontaneidad. Para ser un enemigo declarado de la retórica —«vanidad de las palabras»—, hizo un uso notablemente completo de figuras del lenguaje, especialmente de la ironía. En ocasiones produjo brillantes piezas retóricas, sobre todo en su apología de Sabunde, que es a la vez

una oración acerca de la miseria humana (un anti-Pico) y una filípica contra la incertidumbre y vanidad del saber, a la manera de la «declamación» en torno al mismo tema escrita anteriormente, en el mismo siglo, por el humanista alemán Agrippa von Nettesheim.

Es difícil resistirse a concluir que la crítica de la retórica hecha por Montaigne funciona, al menos en ocasiones, como una forma de retórica, una técnica de persuasión. *Merma la resistencia del lector a alterar sus ideas.* Así ocurre con la imagen del autor como «hombre llano», papel demasiado diestramente trazado como para que Montaigne haya sido algo así. El «Yo» de los ensayos —podríamos llamarle «Michel»— es tan artificio literario como el «Marcel» de Proust. No es muy sorprendente descubrir que —como el siguiente capítulo insinuará— Montaigne ha sido mal entendido a menudo.

Capítulo 10
El desarrollo de los *Ensayos*

«Añado cosas, pero no corrijo nada... Mi libro está acabado» (3.9), sostenía Montaigne en uno de los últimos ensayos. Ciertamente, añadió muchas cosas. La edición de 1588 contenía numerosas interpolaciones en los libros uno y dos de los *Ensayos*, así como un nuevo libro tercero; los estudiosos la llaman el «texto B», para distinguirlo de la versión de 1580. Montaigne puso notas a su propio ejemplar de esa edición de 1588 (el «ejemplar de Burdeos», como se le llama), y agregó unos mil pasajes más, creando así una tercera versión, el «texto C». Pero ¿no cambió nada, realmente? Siendo tan agudamente consciente de sus cambios minuto a minuto, como hemos visto, Montaigne parece haber sido prácticamente inconsciente de su desarrollo intelectual desde 1572 a 1592: desde el momento en que empezó a escribir hasta su muerte. En este sentido difiere notablemente de Rousseau, Goethe y los numerosos autobiógrafos que siguieron su misma vía, autores cuyo tema más importante fue precisamente el de su desarrollo intelectual o espiritual.

Si el propio Montaigne no fue consciente de su desa-

rrollo, ¿qué puede esperar la posteridad conocer de él? Algo podemos saber, de hecho, gracias al cuidadoso trabajo de investigación de uno de los mejores estudiosos de Montaigne, Pierre Villey, si bien sus conclusiones no son aceptadas por todos los especialistas. Villey estableció las fechas en que Montaigne leyó algunas de sus obras favoritas: César en 1578, López de Gómara entre 1584 y 1588, Heródoto y Platón hacia 1588, y así sucesivamente. Villey fechó asimismo la composición de cuarenta y cinco ensayos en el período 1572-4, y de otros cuarenta y nueve en el período 1575-80. Para los años 1580-1, tenemos un registro de los pensamientos de Montaigne en el diario que llevó durante su viaje a Italia y otros lugares. Para el período 1580-8, tenemos el tercer libro de los *Ensayos* y el texto B de los libros primero y segundo, y para el de 1588-92, los pensamientos posteriores del ejemplar de Burdeos. Sobre estos datos, junto con algunas cartas, basó Villey su célebre estudio acerca de «la evolución de Montaigne», publicado en 1908.

¿En qué consistió esa «evolución»? Villey dividía en tres partes la vida intelectual de Montaigne: el período estoico de su juventud; un período escéptico, posterior a una crisis ocurrida a mitad de los 1570; y, finalmente, un período de madurez en el que Montaigne expresó su confianza en la bondad esencial del hombre. Estos tres períodos se corresponden más o menos con los tres libros de los *Ensayos*.

Siempre es en cierto modo artificial y engañoso cortar a alguien en períodos, como si el joven Marx (por poner un ejemplo muy debatido) no fueran la misma persona que el autor del *Capital*, y como si no estuviéramos cambiando constantemente (según Montaigne vio con tanta claridad). Sin embargo, y pensemos lo que pensemos acerca de los tres períodos, es difícil estar en desacuerdo con Villey acerca de la orientación general del desarrollo de Montaigne. Entre los datos en favor del estoicismo de su juventud figura la carta que escribió en 1563, acerca de la muerte de su amigo La Boétie, ensalzándolo por su

tranquilidad de espíritu y por el «valor invencible» con que afrontó los asaltos de la muerte. El primer grupo de ensayos está completamente impregnado de valores estoicos. Un ejemplo evidente es el razonamiento de que el bien y el mal dependen en gran medida de nuestras actitudes hacia ellos (1.14). Los primeros ensayos son más bien breves, y dan cobijo al gusto de su autor por las máximas morales. En dichos ensayos es donde Montaigne se muestra más típicamente hombre de su época.

Viene luego la que Villey llama «crisis escéptica» de Montaigne, a sus cuarenta y pocos años. El cambio puede fecharse hacia 1575 o 1576 porque Montaigne hizo acuñar la medalla con la inscripción «que sais-je?» en ese momento, cuando estaba escribiendo su apología de Sabunde. Ya no es tan claro que «crisis» sea la mejor manera de describir el cambio que se produjo en el espíritu de Montaigne. Es un término fuerte, que implica una conmoción psicológica y una clara ruptura con el pasado. Puede constituir una conmoción, ciertamente, el ponerse a dudar de lo que no consideraba fuera de duda, pero no tenemos datos concretos acerca de las reacciones emotivas de Montaigne en ese momento, y, en cualquier caso, el autor de la apología de Sabunde no da la impresión de un hombre que se encuentre sometido a una conmoción. Por el contrario, controla muy bien su asunto.

Por lo que se refiere a los ensayos del tercer libro, son distintos de los demás en ciertos sentidos, y especialmente distintos de los compuestos en los primeros años 1570. Son mucho más largos; por término medio, como Villey señaló, un ensayo del libro tercero es seis veces más extenso que uno del libro primero. Los últimos ensayos cuentan con menos citas en apoyo de sus argumentos, recurriendo, en cambio, a la autobiografía: signo de aquella emancipación por respecto a las autoridades intelectuales que se recomienda en las notas acerca de la educación de los niños (1.26). Los últimos ensayos critican más a los estoicos y son, en general, mucho más audaces; por ejemplo, Montaigne se opone cada vez con mayor clari-

dad a la tortura. Sus opiniones van pareciéndose cada vez menos a las de otros hombres de su generación. Aumenta su dominio sobre la forma del ensayo, o, mejor dicho, la desarrolla hasta llegar a algo que es propio y distintivo suyo. Dicho brevemente: el tercer libro ofrece, mucho más que los otros, la impresión de que Montaigne había encontrado lo que quería decir y cómo decirlo.

Afirmar que Montaigne había terminado por encontrarse a sí mismo implica que había cambiado, pero también implica una constancia fundamental; no tanto «evolución» (término de Villey más bien anticuado) como «desarrollo» en su sentido original de desenvolvimiento, de despliegue; en otras palabras, de manifestación de algo que había estado allí todo el tiempo. Hay que añadir que, en ciertas cuestiones, Montaigne cambió por completo de actitud. Había empezado por ser más bien despectivo hacia la gente corriente, «el vulgo», como lo eran generalmente las clases altas, pero llegó a adoptar hacia él una actitud más positiva, atribuyéndole algunas de las virtudes que admiraba en los salvajes del Brasil. Llegó a colocar los valores privados por encima de los públicos, a admirar menos a Alejandro Magno y más a Sócrates. Había comenzado creyendo, con los estoicos, que la filosofía nos enseñaba cómo morir. Acabó por pensar que lo que en realidad enseñaba era cómo vivir (3.2). A sus cuarenta y muchos años, Montaigne llegó a aceptarse a sí mismo como nunca lo había hecho antes. Concluyó que es «una perfección absoluta, y prácticamente divina, la de saber cómo gozar verdaderamente de la propia naturaleza» *(scavoyr jouyr loiallement de son entre)* (3.13). Había conseguido aquella serenidad que anteriormente había definido como la señal distintiva de la sabiduría.

Si es que podemos confiar en la información que el propio Montaigne nos da de sus creencias anteriores, refiriéndose (presumiblemente) al período anterior a 1572, entonces se nos aparece otro cambio importante. «En otro tiempo», nos dice, «me había tomado la libertad de escoger por mi cuenta, ignorando ciertos aspectos de los

usos de nuestra Iglesia que parecían un tanto descaminados o extraños *(qui semblent avoir un visage ou plus vain ou plus estrange)*». En otro tiempo», continúa, «si oía a alguien hablar de espectros, o profecías, magia o brujería... habría sentido compasión por la pobre gente que se dejaba engañar por esas locuras». Pero ahora no estaba tan seguro (1.27). El escepticismo cierra ambos caminos: suspender el juicio está tan lejos de descreer en brujas como de creer en ellas. En otros términos (términos modernos), creyó que había llegado más allá del racionalismo.

Montaigne criticó en una ocasión a los biógrafos que convertían a sus biografiados en algo demasiado coherente, «disponiendo e interpretando todas las acciones de una persona» según una idea o imagen fija de ella, y violentando de ese modo la realidad (2.1). Hacer eso, en el propio caso de Montaigne, sería una fatal equivocación. No era un pensador sistemático, sino un hombre lleno de intuiciones, algunas de las cuales no son coherentes con otras. Como más fácilmente se entienden sus últimas actitudes es como productos de un proceso de desarrollo, a lo largo del cual reaccionó contra algunas de sus posturas anteriores (como en los ejemplos más arriba citados) sin abandonarlas siempre por completo.

Sus contemporáneos, sin embargo, o bien no advirtieron el nuevo Montaigne, o bien encontraron necesario excusar el cambio que advertían. Montaigne fue muy admirado y muy leído en su propia época, y los *Ensayos* alcanzaron cinco ediciones entre 1580 y 1588. Pero generalmente el Montaigne más apreciado e imitado fue el primero, estoico y sentencioso: el que más se parecía a sus contemporáneos. Su amigo Florimond de Raemond, escribiendo en 1594, hacía notar su «filosofía valerosa y casi estoica» *(sa philosophie courageuse et presque stoïque)*. Otro contemporáneo, Claude Expilly, dijo de él que «estaba grandemente dotado para el estoicismo» Pasquier, otro amigo de Montaigne, vio en los *Ensayos* «un semillero de máximas hermosas y memorables». No hizo mu-

cho caso del tercer libro: su veredicto fue que Montaigne era un hombre audaz que se permitió dejarse llevar por su ingenio y decidió burlarse del lector, y quizá también de sí mismo. En otros términos: mucho de aquello que solemos encontrar más interesante en Montaigne fue ignorado por sus contemporáneos, o despachado como nada más que amable excentricidad.

El propio término «ensayo» tuvo una acogida más calurosa de este lado del Canal, donde se lo incorporaron Francis Bacon (1597) y sir William Cornwallis (1600). Con todo, a finales del siglo dieciséis, en Francia, el género del «discurso» era popular, y dicha popularidad probablemente debe algo al ejemplo de Montaigne. Aparecieron las *Serées* de Guillaume Bouchet (1584), quien, como Montaigne, discutió de la impotencia y la tortura; las *Matinées* de Nicholas Cholières (1585); y las *Bigarrures* de Etienne Tabourot (1584), quien declaró, a la manera de Montaigne, que «no seguía orden alguno, sino que amontonaba ejemplos mezclados, según le venían a la mente», y fue tan lejos en su imitación como para escribir discursos acerca de la educación de los niños y las pseudo-brujas.

Pierre Charron (1541-1603), un clérigo que conoció bien a Montaigne y se hospedó en su castillo, fue algo más que un discípulo. Su tratado sobre la sabiduría (1601), con sus capítulos acerca de la vanidad, la miseria, la inconstancia, la presunción humanas, etc., expone la posición fideísta-escéptica representada por la apología de Sabunde de Montaigne, de manera más sistemática (y más dogmática). La diferencia entre ambos viene expresada en la *motto* respectivo de cada uno. Donde Montaigne eligió *Que sais-je?*, Charron prefirió *Je ne sais.*

En los dos primeros tercios del siglo diecisiete, todavía fue Montaigne muy estimado en Francia. Los *Ensayos* continuaron reimprimiéndose cada dos o tres años; al menos cinco veces en 1608, seis en 1617, cinco en 1627, nueve en 1636. El obispo de Belley, Jean-Pierre Camus (1584-1654), fue, como Charron, un clérigo contrarrefor-

mista que encontraba atractivo el fideísmo. Sus *Diversités* —un sinónimo más de «ensayos»— bebían abundantemente en Plutarco, Séneca y Montaigne, a cuyos ensayos llamó «el breviario del caballero». El filósofo Pierre Gassendi (1592-1655), también sacerdote, fue admirador de Montaigne y Charron, y discípulo declarado de Sexto Empírico. Algunos de los amigos de Gassendi compartieron su entusiasmo, especialmente François La Mothe Le Vayer (1588-1672), que escribió diálogos acerca del escepticismo, y el librero del cardenal Richelieu, Gabriel Naudé (1600-1653). Gassendi, La Mothe y Naudé tenían todos ellos la reputación de *libertins*, término peyorativo de moda en el siglo diecisiete, que connotaba ateísmo, cinismo, hedonismo e inmoralidad sexual. Cyrano de Bergerac (1619-1655), otro admirador de Montaigne, conocido sobre todo por su relato de un viaje a la luna, fue motejado de lo mismo. Es difícil decir hasta dónde llegaba la heterodoxia de este grupo. Tal vez eran católicos, pese a sus burlas contra la devoción popular. Tal vez eran deístas, con un Dios remoto e impersonal, a quien no importa el mundo de los hombres. Tal vez eran materialistas que negaban la providencia y creían que el universo era resultado del azar, al modo de Epicuro y Lucrecio, autores a quienes sin duda admiraban.

Más fácil es determinar lo que dicho grupo apreciaba en Montaigne. Su rechazo de las autoridades intelectuales les atraía. A Cyrano y La Mothe les gustaba su relativismo cultural, en tanto que Naudé lo alababa por su estilo y su «gran abundancia de máximas», y criticaba con similar espíritu a los crédulos cazadores de brujas, aunque prefería al más metódico Charron. Naudé era demasiado racionalista y aristotélico para aceptar a Montaigne en conjunto. Su lema fue «ajustar todas las cosas con el nivel de la razón» *(esquarrer toutes choses au niveau de la raison).* El grupo incorporó elementos importantes del pensamiento de Montaigne a sus propios sistemas intelectuales, atribuyendo inevitablemente a dichos elementos un significado un tanto distinto del de su original.

Montaigne fue también bien conocido fuera de Francia, en el siglo diecisiete. En Inglaterra, por ejemplo, los *Ensayos* de Bacon tienen cierta deuda con el ejemplo de Montaigne, aunque sus expresiones tiesas y sus encrespadas generalizaciones son la antítesis de Montaigne, en el sentido de que parecen pensadas para terminar una discusión más bien que para promoverla. La traducción de Montaigne, un tanto libre, hecha por Florio, se remonta a 1603. Es probable que Shakespeare lo leyera en esta versión, y que *La Tempestad* tenga algo que ver con el ensayo acerca de los caníbales. Sir Thomas Browne fue otro admirador de Montaigne, de espíritu muy parejo al suyo: ensayista, fideísta y explorador de sí mismo. Otro fue Joseph Glanvill, cuya *Vanidad del dogmatismo* (1661) se ocupa de un tema muy querido de Montaigne.

Pero a finales del siglo diecisiete hubo una reacción en contra de Montaigne. Descartes tuvo algo que ver con ella. En cierto sentido, Descartes era un escéptico en la tradición de Montaigne, pues *comenzaba* por dudar de todo; pero *terminaba* de un modo muy distinto, con su representación del universo como una inmensa máquina. Montaigne consideraba inteligentes a los animales en el mismo sentido en que lo son los hombres; Descartes creía que eran mecanismos. Montaigne había colaborado a socavar la visión tradicional de un universo jerárquico, pero no la reemplazó por algo que fuera sistemático. Quienes aceptaban la nueva representación mecánica del mundo consideraron inevitablemente a Montaigne como pasado de moda.

Las gentes piadosas también se le volvieron en contra. Montaigne había sido atacado a veces como «ateo» en su propia epoca, pero ésta parece haber sido una opinión minoritaria hasta los años 1660, cuando un importante eclesiástico, el obispo Bossuet, predicó en contra suya. Blaise Pascal criticó a Montaigne en sus *Pensées*, publicados póstumamente, a causa del «estúpido proyecto» de retratarse a sí mismo, así como por sus «actitudes completamente paganas hacia la muerte». Estudió cuidadosamen-

te a Montaigne, utilizando ciertas ideas suyas e incluso frases, pero sólo para incorporarlas a una estructura moral y teológica propia, muy diferente, Nicolas Malebranche, filósofo cartesiano y teólogo católico, se opuso a Montaigne desde ambos puntos de vista. Los *Ensayos* fueron incluidos en el Indice romano en 1676 (los españoles, con su olfato más sutil para la herejía, los habían incluido en el suyo en 1640). Se ha dicho, de manera plausible, que la reacción contra Montaigne tuvo mucho que ver con un cambio de posición en la Iglesia Católica. En los años 1580, la principal amenaza para la Iglesia provenía de los protestantes. Montaigne, con entera claridad, no era protestante; en realidad, su escepticismo podía usarse como un arma contra los protestantes, para mirar su confianza en el juicio privado. Pero a fines del siglo diecisiete la amenaza capital para la iglesia parecía ser el escéptico o «libertino», y de este modo la propia ortodoxia de Montaigne pareció más discutible. Podría añadirse que la admiración que sintieron por Montaigne Naudé y su círculo no le benefició en nada por relación a las gentes piadosas. Es un problema difícil decidir si los censores del siglo diecisiete, que incluyeron a Montaigne en el Indice, eran más agudos que sus colegas del siglo dieciséis, o si meramente lo asociaron con los malentendidos acerca de su obra propios del siglo diecisiete. Su relativismo cultural, que había atraído tanto a Cyrano de Bergerac, estaba ahora olvidado; el *Discurso acerca de la Historia Universal* de Bossuet (1681) es sencillamente una historia de la civilización occidental (clásica-judía-cristiana), escrita como si la China (y Montaigne) no hubiera existido nunca. Acaso esta amnesia colectiva fuera necesaria para la estabilidad intelectual de la época de Luis XIV. Sólo el escéptico protestante Pierre Bayle (1647-1706) prolongó la tradición de Montaigne. Sus *Pensamientos varios acerca del cometa* (1683) son una crítica del etnocentrismo humano del mismo tipo que la apología de Raimundo Sabunde.

Había también razones estéticas para la quiebra de la

reputación de Montaigne a finales del siglo diecisiete. En la edad del clasicismo, la construcción descuidada de sus ensayos ya no resultaba grata. Un importante escritor francés, Guez de Balzac (1597-1654), criticaba a Montaigne porque sus argumentaciones quedaban interrumpidas por digresiones *(son discours... est un corps en pièces)*. Otro autor, Charles Sorel (1602-1674), se lamentaba de que los ensayos «carecían de orden y conexión». Pascal condenó la que llamaba «confusión» de Montaigne. Tales críticas, religiosas y estéticas, resultaron eficaces: no se publicó edición alguna francesa de Montaigne entre 1669 y 1724, aunque sí hubo una nueva traducción inglesa, más exacta que la de Florio, llevada a cabo por Charles Cotton en 1685.

En el siglo dieciocho, Montaigne fue redescubierto, y también reinterpretado. La edición de 1724 —la primera después de más de cincuenta años— fue publicada en Londres por un francés que había traducido a Locke y consideraba a Montaigne, ante todo, como un precursor de Locke, especialmente en cuanto a sus ideas acerca de la educación de los niños. El estilo no formalista volvió a ponerse de moda en este tiempo, formando parte de una reacción en contra de los valores asociados a Luis XIV. Denis Diderot (1713-1784) estimó a Montaigne precisamente a causa del desorden que Pascal había condenado, interpretándolo como espontaneidad. Es cierto que en el siglo dieciocho el lenguaje de Montaigne empezaba a parecer extraño e incluso difícil, pero siempre podía modernizarse, y así se hizo en algunas ediciones. Y, lo mismo que la prosa, las ideas fueron puestas al día. Los lectores del *Ensayo acerca de los milagros* de David Hume (1748) interpretaron casi inevitablemente las observaciones de Montaigne acerca de los milagros de un modo semejante. ¿Significaba esto «desarrollar» su significado, o bien oscurecerlo? Voltaire, que libró su propia batalla contra el etnocentrismo occidental y estimó a Montaigne como un aliado, lo comparó en una ocasión con Montesquieu, un pensador mucho más sistemático.

Diderot lo equiparó al filósofo del siglo dieciocho Helvetius. En una palabra: Montaigne fue visto como un *philosophe*. Después de 1789, incluso nos tropezamos con un Montaigne revolucionario. Un tal Rabaut de Saint Etienne declaró que cuando Montaigne dudaba y Bacon experimentaba «estaban preparando la Revolución Francesa».

Después de la Ilustración ha habido unos cuantos Montaignes más. Según el autor alemán J. G. Herder (1744-1803), luchó en favor de la estimación de la canción popular y el retorno a la naturaleza. Para el ensayista William Hazlitt, fue «el primero que tuvo el valor de decir en cuanto escritor lo que sentía en cuanto hombre». Nietzsche lo admiró por su relativismo cultural y su «valeroso y alegre escepticismo», e intentó ir más lejos que él en la misma dirección. Pierre Villey lo interpretaba como alguien que había dado «el primer paso» en la dirección de Bacon y una ciencia basada en hechos empíricos (en otros términos, el positivismo de Auguste Comte). E. M. Forster, por otro lado, quien declaró una vez que «mis legisladores son Erasmo y Montaigne, no Moisés y San Pablo», lo interpretó como el representante de los valores de la tolerancia y la lealtad a los amigos más bien que a la patria.

Nosotros, en la segunda mitad del siglo veinte, no estamos autorizados a burlarnos de esas imágenes del pasado, pues también hemos creado nuestro propio Montaigne, o, mejor dicho, nuestros Montaignes. Claude Lévi-Strauss rindió homenaje al Montaigne etnologista titulando una de sus obras *La pensée sauvage:* una referencia al ensayo acerca de los caníbales. Para R. A. Sayce, uno de los más agudos y recientes estudiosos de Montaigne, éste es «el primero de los grandes escritores burgueses modernos», que llega «muy cerca de Proust» en su análisis de los sentimientos. La frustración de Montaigne al llegar a Venecia y encontrarla menos maravillosa de lo que esperaba no es en modo alguno distinta de la de «Marcel» en Balbec. Otros han subrayado las anti-

cipaciones de Montaigne por respecto a Freud, y su actitud hacia la enseñanza ha hecho que algún comentarista se acuerde de Iván Illich. Su lema estoico «obra de acuerdo con la Naturaleza» no puede por menos de adquirir una resonancia nueva en los próximos años, y acaso sea sólo cuestión de tiempo el que se le interprete como taoísta. En realidad, se asemeja a los taoístas por su relativismo, su confianza en la naturaleza, su aceptación de la muerte, al modo como la vida sencilla llevada por el filósofo griego Diógenes —a quien Montaigne cita a menudo aprobadoramente— se asemeja a la del taoísta Hsu Yu, hasta en el detalle de prescindir del innecesario vaso para beber.

Tal variedad de juicios habría divertido a Montaigne y debe preocuparnos a nosotros. ¿Cómo es que una obra puede cambiar de significado con cada sucesiva generación? Cuando contemplamos el autorretrato de Montaigne, ¿acaso no vemos más que nuestro propio reflejo en el espejo? Por supuesto, éste es un problema general. Todos los clásicos son reinterpretados una y otra vez por cada generación: si esto no ocurre, dejan de ser clásicos.

Sin embargo, es función de los historiadores de las ideas precaver a su propia generación de las distorsiones que implica esa reinterpretación del pasado, al tratar a Montaigne (o a Shakespeare, o a Dante) como contemporáneo nuestro. Necesitamos recordar que no es uno de nosotros; que su fideísmo —por ejemplo— o su empleo de la antigüedad clásica como punto de referencia, lo colocan aparte. Resulta en cierto modo etnocéntrico, por no decir condescendiente, tratar a Montaigne como un miembro honorario del siglo veinte. Mejor haríamos en preguntarnos cómo habría criticado la sociedad si estuviera vivo hoy.

Y, con todo, la mayoría de las interpretaciones de Montaigne que hemos mencionado —quizá todas— contienen una semilla de verdad. Interpretarlo como *philosophe*, como psicólogo o como etnólogo significa dirigir la atención hacia ideas que lanzó y que algunos lectores

desdeñaron, aunque también signifique dar a esas ideas una importancia desproporcionada y situarlas en un contexto nuevo. En cierto sentido es correcto hablar de un desarrollo póstumo de los *Ensayos*, de significados latentes que gradualmente se manifiestan, de verdad como hija del tiempo. Algunos escritores, pensadores y artistas parecen estar provistos de un espíritu especialmente multiforme, polifacético o «polivalente», y así siguen atrayendo a posteridades sucesivas muy distintas. Quizá éste sea el secreto de un «maestro del pasado». En cualquier caso, pocas dudas caben, después de cuatrocientos años, de que Montaigne —como Tomás Moro, como Shakespeare, como Sócrates, como Miguel Angel— es un hombre de todas las épocas. A pesar de los centenares de imitaciones inspiradas en los *Ensayos*, sigue siendo cierto que ese libro, como una vez dijo su autor, «es el único del mundo en su género».

Bibliografía

La edición de Montaigne de la Pléiade (París, 1962), *incluye* las cartas y el diario *de viaje*, y tiene la ventaja de aclarar qué fragmentos de los *Ensayos* pertenecen a los textos A, B y C. Una buena traducción moderna al inglés es la de D. M. Frame (New York, 1957). La vivaz traducción de Giovanni Florio, de 1603, ha sido reimpresa a menudo.

Entre los mejores estudios generales acerca del hombre y la obra figuran los de P. Villey, *Les sources et l'évolution des essais de Montaigne* (2 vols., París, 1908); H. Friedrich, *Montaigne* (Berna, 1949, en alemán; trad. francesa, París, 1968); D. M. Frame, *Montaigne: a biography* (Londres, 1965); R. A. Sayce, *The Essays of Montaigne* (Londres, 1972).

1. Montaigne en su época

Acerca del grupo social de Montaigne, G. Huppert, *Les bourgeois gentilshommes* (Chicago y Londres, 1977, en inglés); acerca de su generación, W. L. Gundersheimer, «The crisis of the late French Renaissance», en *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, ed. de A. Molho y J. Tedeschi (Florencia, 1971). Acerca del ideal del retiro en el campo —con la salvedad de su

concentración en la Inglaterra del siglo dieciocho—, M. Marck, *The Garden and the City* (Londres, 1969).

2. *El humanismo de Montaigne*

Sobre el humanismo en general, P. O. Kristeller, *Renaissance Thought* (Nueva York, 1961); C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness* (2 vols., Londres, 1970), especialmente su parte 2.ª, y *Humanism in France*, ed. A. H. T. Levi (Manchester, 1970). Acerca de Montaigne, Friedrich, caps. 2-4; R. Trinquet, *La jeunesse de Montaigne* (París, 1972), caps. 12-14; D. M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man* (Nueva York, 1955). Como muestras de los autores clásicos favoritos de Montaigne, Plutarco, *Moral Essays* (trad. R. Warner, Harmondsworth, 1971), y Séneca, *Letters from a Stoic* (trad. R. Campbell, Harmondsworth, 1969).

3. *El escepticismo de Montaigne*

Acerca de la historia del movimiento, G. Leff, *Medieval Thought* (Harmondsworth, 1958), parte 3.ª; R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (2.ª ed., Assen, 1964); C. Schmitt, *Cicero Scepticus: a Study of the Influence of the Academica in the renaissance* (La Haya, 1972). Para los textos clave, Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism* (trad. R. G. Bury, Londres, 1933) y Cicerón, *Academica* (trad. H. Rackham, Londres, 1933). Sobre Montaigne en especial, además de Popkin, cap. 3, C. B. Brush, *Montaigne and Bayle* (La Haya, 1966); Z. Gierczynski, «Le scepticisme de Montaigne», *Kwartalnik Neofilologiczny*, 1967; E. Limbrick, «Was Montaigne really a Pyrrhonian?», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 39, 1977.

4. *La religión de Montaigne*

H. J. J. Jansen, *Montaigne fidéiste* (Nimega y Utrecht, 1930); M. Dréano, *La pensée religieuse de Montaigne* (París, 1936, nueva ed., 1969). Acerca de la Contrarreforma, P. Spriet, «Montaigne, Charron et la crise morale», *French Review*, 1965; so-

bre los milagros, J. Céard, *La Nature et les prodiges* (Ginebra, 1977); sobre las brujas, A. Boase, «Montaigne et les sorcières», en *Culture et politique en France à l'époque de l'Humanisme*, ed. F. Simone, Turín, 1974.

5. *La política de Montaigne*

Acerca del panorama general, J. E. Neale, *The Age of Catherine de'Medici* (Londres, 1943); N. Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Londres, 1975); Q. Skinner, *Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1979), especialmente el vol. 2.º R. N. Carew Hunt, «Montaigne and the State», *Edinburgh Review*, 1927; E. Williamson, «On the liberalizing of Montaigne», *French Review*, 1949; F. S. Brown, *Religious and Political Conservatism in the Essays of Montaigne* (Ginebra, 1963). Extractos de la tesis de J. P. Dhommeaux, «Les idées politiques de Montaigne» están publicados en el *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 1976.

6. *Montaigne como psicólogo*

Sobre la historia del autorretrato, G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, especialmente el vol. 4.º (Frankfurt, 1969), parte 2.ª.

Sobre Montaigne, Friedrich, cap. 5; J. Chateau, *Montaigne psychologue* (París, 1966); L. R. Entin-Bates, «Montaigne's remarks on impotence», *Modern Language Notes*, 1976; D. Coleman, «Montaigne'ss 'sur des vers de Virgile'», en *Classical Influences in european Culture, 1500-1700*, ed. R. R. Bolgar (Cambridge, 1976).

7. *Montaigne como etnógrafo*

G. Chinard, *L'Exotisme américain dans la littérature française au 16e siècle* (París, 1911); M. T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Filadelfia, 1964); D. F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, 2 (Chicago, 1977), especialmente el libro 2.º, pp. 286-301; G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo* (Florencia, 1977), pp. 199-219.

8. *Montaigne como historiador*

Acerca del panorama general, D. R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship* (Nueva York, 1970); G. Huppert, *The Idea of Perfect History* (Urbana, 1970); R. J. Quinones, *The Renaissance Discovery of Time* (Cambridge, Mass., 1972).

Sobre Montaigne, G. Poulet, *Etudes sur le temps humain* (París, 1950), cap. 1; F. Joukovsky, *Montaigne et le problème du temps* (París, 1972); O. Naudeau, *La pensée de Montaigne* (Ginebra, 1972), cap. 3.

9. *La estética de Montaigne*

M. Croll, *Style, rhetoric and rhythm* (Princeton, 1966), recoge sus ensayos de los años 20 acerca del movimiento anticiceroniano. Friedrich, cap. 8, es un estudio general. Acerca de la prehistoria del ensayo, P. M. Schon, *Vorformen des Essays in Antike und Humanismus* (Wiesbaden, 1954). Sobre Montaigne y el barroco, I. Buffum, *Studies in the Baroque* (New Haven, 1957, cap. 1). Acerca de la retórica de Montaigne, M. Mc Gowan, *Montaigne's Deceits* (Londres, 1974), y M. M. Phillips, «From the *Ciceronianus* to Montaigne», *Classical Influences on European Culture, 1500-1700*, ed. R. R. Bolgar (Cambridge, 1976).

10. *El desarrollo de los* Ensayos

P. Villey, *Sources et évolution:* P. Villey, *Montaigne devant la postérité* (París, 1935); A. M. Boase, *The Fortunes of Montaigne* (Londres, 1935); D. M. Frame, *Montaigne in France, 1812-1852* (Nueva York, 1940); C. Dédéyan, *Montaigne dans le romantisme anglo-saxon* (París, 1944); M. Dréano, *La Renommée de Montaigne, 1677-1802* (Angers, 1952).

Indice